Mukaddeme
Elim Ahlâk

مقدمهٔ علم اخلاق

تالیف و ترجمهٔ

صلاح الدین «سلجوقی»

«برخ دوم»

تعداد طبع ۱۵۰۰ مطبعهٔ عمومی کابل ۱۳۳۱

فهرست محتویات

برخ دوم:

« مقدمهٔ علم اخلاق »

بعد سوم اخلاق: مابعد الطبیعه

چهارم: خاتمه: » ٦٧٩

تشوشات سلوك و معالجات



(۲۶) مجال قانون وظیفه: طوریکه گفتیم در دقت و علویت فلسفهٔ کانت هیچ اشتباهی نداریم، ولی هر چند بناء بزرگتر و مرکبتر و پراجزاء تراست، همان قدر نظاره را فعالیت میدهد و انسانرا به نقدو تبصره وادار میکند، قانون وظیفه مرام بس عالی است، ولی خیلی عسا لیتر است از سطح اکثریتی که علم اخلاق برای ایشان بمیان آمده است.

فلاطون وقتیکه خیر اعلای خود را خیلی ها آسمانی وفوق سطح طبقات متوسط دید، مجبورشد که خیر درجه دومی رابرای ایشان بشناسد تاایشان نیز بی خیر مطلق نمانند، ولی کانت یك فارموله دارد ومی خواهد بهمه تطبیق کنند.

واز طرف دیگر وظیفهٔ بی غایه، مانندراه بی منزلی است و فلسفه ایست که یکوشد موجودات عضوی رابه سطح اجسام طبیعی تنزل دهد؛ ویالا اقل ارادهٔ فلک شگاف انسان رابه سلیقهٔ بارکش مورچه گان برابر بسازد.

درست است که وظیفه، ولی وظیفه برای چه. اگر بگوید وظیفه برای وظیفه، جوابی است که باید شرح آنرا از مشاور تدریسات خود یعنی «عقل» بپرسیم، و عقل اگر جهات دیگر را رها نموده و سربگریبان خود میکند، دیگر مسیری ندارد الا مابعد الطبیعه، طوریکه خورشید دیگر سرمنزلی ندارد الا برج اسد.

ازین است که شیخ الرئیس ابوعلی ابن سینا، قانون وظیفه را طوری شناخته است که درهر دو پهلوی تاریك آن روشنی انداخته است. یکی اینکه برای وظیفه غایهٔ مقرر نموده که عبارت است از کمال جانب حق اول. دوم اینکه این وظیفه را مخصوص یك طبقه نموده، که ایشانرا درصف اول سلوك قرار داده است، که عبارت از طبقهٔ عرفاء باشد.

عارف کسی است که خود را درنور مابعدالطبیعه می بیند وآن نور را در خود می شناسد. درآنجا او جز خودی دیگر چیزی رانمی بیند، زیرا آنجا غیری وجود ندارد، پس سلوك او عبارت است از تحقق خودی او و تحقق خودی او عبارت ازین است که جوهر حقیقی او بمحیط اصلی او تقرب جوید؛ وآنجا بنسای بالیدن گیرد. عارف می بیند که: رذائل جائی

حلقه بسته‌اند که تنگنای تحجر وتبلور وچهار دیوار عناصر و جهات است ، و فضائل جائی جولان دارند که عالم ذات وصفات وعالم مثال ومجردات است . او می‌بیند که جوهریت وجود او از دنیای مجردات است ، ولی اعراضی چند از دنیای عناصر باو آویخته شده است . او سلوک خود را دران میداند که از دنیای تنگ ودنیای اعراض ودنیای بیگانه ، رفته رفته بعالمی تقرب جوید که دنیای پهناور و دنیای حقیقی وجوهری و دنیای خودش باشد و این است وظیفهٔ او که هدف تحقق خودی وتکامل ذاتی را در نظر دارد .

شیخ الرئیس گام نهائی عارف را چنین تصویر میکند :

« بالاخره عارف از نفس خود غایب میشود وتنها چیزیکه در نظرش حاضر است همانا جناب قدس است ، وا گر نفس او گاهی ملحوظ خودش می‌شود ، فقط ازین حیث است که ناظر است ، نه ازین حیث که موجودیت ویا پیرایهٔ در مقابل حضرت قدس دارد . و اینجا است که میتوان گفت که واصل شده است . »

بوعلی اهل سلوک و بلکه اهل فضایل را بدرجاتی تقسیم میکند که قانون وظیفه را طوریکه خودش می شناسد ، فرض ذمهٔ یك طبقه ویك درجه میداند ، که آن طبقهٔ عارفین است ، چنانچه در نمط دهم اشارات میفرماید :

« آنکه از متاع دنیاو طیبات آن صرف نظر میکند ، بنام زاهد خوانده می‌شود ؛ آنکه بر کار پرستش است وبروزه ونماز مواظبت می نماید ، بنام عابد یاد می شود ؛ ولی آنکه فکر خود را وقف قدس جبروت میکند ومیخواهد که همیشه نور حق در سر ائر او تلألؤ و تشعشع داشته باشد ، باسم عارف نامیده میشود . وممکن است بعضی ازین عناوین به بعض دیگری ترکیب کنند . »

پس کسانیکه در غایهٔ سلوک ایشان صبغهٔ از لذت ویا منفعت باشد ، گویا بوظیفهٔ که جانب تحقق ذاتی و کمال خود دارند ، کماهی التامی نکرده اند ، وآنهائی که کمال وتحقق ذاتی هدف مستقیم ایشان است ، مردمی می باشند که بر قانون وظیفه سلوک میکنند .

وظیفه چیزی است که باید بقوای طبیعی وغرائز حیوانی، نوع مماثلتی داشته ولی عین آن نباشد؛ وازین رو باید چیزی باشد که در انکشاف ماهیت انسان که با دنیای طبیعی وحیوانی مماثلت، ودرعین حال مغایرتی دارد وموجودی است که ازین عوالم جانب عالم عقلانی وعالم مجرد سیر میکند، خدمت کند. پس وظیفه آن چیزیست که انسان را جانب تحقق ماهیت عقلانی وموجودیت قدسی آن، که آخرین سرحد کمال آن است، رهنمونی کند. چنانچه شیخ این مراتب را ذیلاً شرح میدهد:

«زهد در نزد غیر عارف عبارت است از تجارتی که گویا میخواهد به بضاعت دنیا متاع آخرت را بخرد، ولی این معامله نزد عارف این است که سریرهٔ خود را از مشغولیت های غیر حق منزه کند؛ وهرچیز غیر از حق، بنظر او حقیر گردد. عبادت نیز در نزد غیر عارف عبارت از مزدوری است در دنیا که مزد را در آخرت بنام اجر و ثواب میگیرد. ولی نزد عارف این است که همت های خودرا وهم قوای نفس خودرا که عبارت از قوای متوهمه ومتخیله باشد، طوری ریاضت میدهد، که بانصراف از پیشگاه باطل و اقبال به پیشگاه حق، متعود گردد، تابه سریرهٔ باطنی سازگار و با حق موافق شود؛ وسریره نیز برای شروق نور حق مستعد گردد و آنطور ملکهٔ راسخهٔ شود که هر وقت بتواند بان نور، بدون مزاحمت، گراید؛ تاممکن شود که بکلیت خود درسلك عالم قدس منخرط گردد»

اینجا است که عارف مسیر سلوك عقلانی و روحانی خودرا میداند و یقین میکند که رذائل همه از دنیای نقص ودنیای ماده نشئت نموده؛ و فضائل همهٔ موجودات دنیای کمال و دنیای عقلانی ودنیای مجرد است. زیرا دنیای مجرد مراتب قرب بیشتری دارد بعالم ذات وصفات، که سرچشمهٔ همه امور قدسی و مصدر همهٔ مکارم و فضائل و مرکز اولی علم وعدل ولطف است. ازین رو عارف میداند که وظیفهٔ او در راه تحقق ذاتی او، این است که روی اقبال خودرا تنها بسوی آن قبلهٔ کند که مصدر اول وجود و منبع راستین مکارم و فضائل، ومرکز نخستین خیر و فیض و کمال وعلم و قسط است؛ این است وظیفهٔ مستدل و موجه وبینا، که بیهوده وبی هدف نیست؛ واین است چیزی که تنها عارف میتواند، که هدف آنرا بشناسد و کمان آنرا بکشد. واینك عین عبارت شیخ:

« عارف ارادهٔ حق اول رادارد و آنراهم محض برای ذات او، نه برای چیز دیگری، که هیچ چیز را بر عرفان نمی گزیند. و حق اول تعالی را محض برای ذات او میپرستد و ازین سبب می پرستد که او تعالی مستحق پرستش است. و این پرستش رابطهٔ شریفی است بطرف او تعالی، نه اینکه پرستش او در اثر رغبت و رهبتی است، زیرا که اگر اینطور باشد پس چیز مرغوب و یا مرهوب است که محرك و یا مطلوب گشته است نه حق، و بلکه حق در ینصورت واسطهٔ شده، که در راه غایهٔ مطلوب، بکار افتاده است. »

پس وظیفه چیزی است که در راه حق است، و اگر کسی در روحی که قرن ها در استعمال لفظ وظیفه ملحوظ بوده است نظر کند، میداند که وظیفه و فریضه دو لفظ متوازی، می باشند، که فریضه بیشتر برسلوك دینی و وظیفه زیاده تر برسلوك اخلاقی دلالت میکنند، که هدف این دو کلمه، حق است ویا خیر، و غایهٔ آخرین آن کمال دینی است و یا کمال اخلاقی.

ولی لذتی را که قانون مطلق و وظیفهٔ « کانت » بطور مطلق، بد رود میگوید، قانون مشروط و وظیفهٔ شیخ، آنرا بشرطی رد میکند که لذت مادی وحسی باشد، زیرا لذت بهجت، گمشدهٔ مرد عارف است.

آری لذت جسمی بهیچصورت نمیتواند غایهٔ شود، که حق در راه حصول آن، بحیث ذریعه، بکارانداخته شود. اینطور اشخاص نزد عارف مانند آنهائی می باشند که از نور آفتاب محروم شده، چراغی می افروزند؛ ویا از بینائی بهجت نا امید گشته، دستهارا به دستپالهٔ لذت بهر طرف می اندازند، طوریکه شیخ میگوید:

« کسیکه واسطه ساختن حق را روا میدارد، ازیك جهت قابل عفواست زیرا که لذت بهجت را نچشیده؛ و این لذت را وقتی خواهد چشید که با لذتهای ناقص وداع بگوید. ولی اودنبال این لذاید را رها نمی کند، وماورای آن هاچیز دیگری را نمی بیند، حال این شخص مانند حال کودکان است درمقابل اشخاص آزموده؛ کودکان که از لذاید مطلوبهٔ مردان رسیده غافل اند؛ وتنهابای بند لذاید بازی می باشند، بکارمردان

جدی تعجب می کنند ، که چطور ازان بازیچه ها صرف نظر نموده وبرین امور جدی خود سر گرم اند. همچنین است آنکسی که چشم خود رااز مطالعهٔ بهجت می پوشد ودستهای خود را (بطور دستپاله) بهلذت های دور و پیش، ولذت هائی که حقیقت ندارد، در از میکنند؛ وآنها رابه اکراه، درین دنیای خود، محض ازان حیث ترک میکنند، که سود این قرض خود را بچندین برابر آن در آخرت اخذ کند؛ اینطور شخص، پرور دگار خودرا ازین سبب می پرستد که اورا در آخرت ازین لذایذ سیر کنند و به طعام لذیذ و شراب خوشگوار ونکاح خاطر خواه، برساند؛ و اگر پرده را ازروی کار بر داریم اینچنین شخص، دردنیا وآخرت، هیچ نصب العینی ندارد بجز لذات بطن وصلب. ولی کسیکه به هدایت قدس بینائی یافته است، میتواند که در وادی ها و دره های ایثار، لذت حق را بچشد؛ وروی اقبال خودرا بآن طرف متوجه سازد؛ وبرین مسکینی که از راه راست براه چپ گم شده، استرحام نماید، ولوکه این بیچاره آن چیزیرا که به زحمت و تعب می طلبد، حسب وعدهٔ که بسا وشده است می یابد.»

(۲۷) لذت؟: که به شکل بسیط خود موضوع مکتب قیروانی بود، درین اواخر خیلی پیچیده گی ها پیدا نموده است. لذت ومنفعت وسعادت، یکی بعد دیگری، حلقه های یك سلسله می باشند. اگر چه ماهیت مکتب لذت همان است که قیروانی ها در بارهٔ آن اظهار نظریه نموده اند وبازهم تاجائیکه گنجایش فکر ونظر بود ابیقوری ها دران اظهار فکر نموده وتاجائیکه استعداد داشت آنرا منکشف ساختند.

ولی سوفست های بین قرن هفده وهژدهٔ اروپا، درین موضوع خیلی ها تعند نموده ودر ان خیلی ها پیچیده اند که از اول تاآخر صرف از ظاهر است. لذت اگر بذات خود تصور شود بدون یك انانیت پست و بهیمی دیگر مفهومی از ان انتزاع شده نمی تواند، وهمچنین مفهوم منفعت بدون مابه الافتراق دنیای بشر دیگر معنی؟ نمی دهد. پس کوشش های این مردم، که ازلذت معنی غیر خواهی وآن هم آفاقی و آنهم متضمن کمال، استخراج کنند، چیزی است که واقعاً سفسطه است، ویا اینکه منفعت را چیزی بسازند که خیر وکمال دران مندمج شود.

دزین شبهه نیست که دنیای وجدان، پست و بلندی دارد، و ممکن است در آرزوها و وجدان ها و خودی های بلند، هر چیزی کسب بلندی کند؛ وشاید لذت آنجا نیز بهمان درجه ارتقا جوید، ولی مفهوم و ضعی ومطابقی لفظ لذت ولفظ منفعت هیچگاه نمیتوانند که داعی آن چیز ها شود، زیرا این دو لفظ همیشه به پستی و کوچکی و مادیت دعوت میکنند، وممکن نیست انسان بتواند ازین دو پایهٔ کوچک وحقیر به پایگاه بلندی ارتقاء جوید. لذت نمی‌تواند غیر خواها نه شود؛ وبعدازان که بزنار منفعت موسم شد، بتواند افاقی را بخیر و کمال دعوت نماید.

یقین بود که این نهضت اخیر اروپابرای انسانیت وبرای اینکه انسان می‌خواهد براساس علم وفلسفه و برراه اخلاق ودستور، زندگی کند، بشارت‌هائی میداد؛ واین وقتی بود که فلسفهٔ یونان باب‌بهترین دروس اخلاقی شرقی بآن سرزمین معرفی گردید، وامید آن بود که اروپا بهترین مثال ومعیار اخلاقی را بخود خواهد گرفت والی‌ما شاءالله انسانیت را بطریقهٔ حق دعوت خواهد نمود؛ ولی متاسفانه آن سوفست هائی که در دعوت لذت پرستی یونان ناکام شدند، چون قوت الظهری از سیاست داشتند باز قیام نموده و بهمه علوم ومعارف واخلاقیات سبوتاژ کردند.

سوفست های اروپا میدیدند که بعد از اثر هائی مانند جمهوریت ونوامیس و نظام آتن واخلاق نیکوما کوسی که از یکطرف باروپا معرفی شده؛ و از طرف دیگر پس از دیموکراسی که عملاً در اسلام اجرا شده وحقایق آن باروپا ظاهر شده است، دیگر ممکن نیست که عدالت وتساوی در جهان مخفی بماند وطبیعی است که مبادی دیموکراسی در اروپا آمدنی است. ازین روانین مردم کوشیدند که درپیش پای آن سنگ اندازند، ومبادی آنرا فاسد کنند، و غایات آنرا مغشوش سازند؛ و بجای خیر و کمال، لذت ومنفعت را پیش کنند؛ تااین دیموکراسی و رشکست شود واخیراً بررغم ایشان بیک انارشی خونین دچار گردد.

ولی آیا چرا اینطور کردند؟! گر ایشان خیر ویا کمال ویاهم وظیفه رااساس دیموکراسی قرار میدادند، دران وقت ممکن نمی‌شد که استعمارواستثماری بروی کار آید

و ایشان می خواستند از قوت خود وضعف دیگران استفاده کنند . با اینکه ارسطو دراینکه اخلاق را تابع سیاست قرارداده است خبط نموده است ، ولی سیاست و تدبیر نزد ارسطو چیزی نبوده که ازاخلاق نزاهت کمتری داشته باشد . اما این سیاسیون استعماری اروپا ، اقلیم فضیلت را نیز استعمار واستثمار نمودند ؛ وبرای اینکه بتوانند اخلاق را دنبال سیاست بکشانند . مهاری را ازمنفعت به بینی آن بستند وفلسفه را شرحی ساختند برپاسای چنگیز خان ویرغوی هلاکوخان .

اگر فضیلت بابال های طبیعی خود (خیر و کمال) باقی می ماند ، همه آفاق را زیر پرمیگرفت ؛ وآنوقت نمی توانست غرب برشرق ، وقوی برضعیف چیره شود وموجب اینقدر انارشی های خونین گردد ، ولی خواستند آن طایر قدسی را توسط دانهٔ منفعت بدام آورند وندانستند طوریکه خیر و کمال حدی ندارد ، منفعت نیز بدون مراعات حدواندازه ، کاپیتال می آورد وافراط کاپیتال موجب بمیان آمدن پرولیتار میگردد ؛ ودیموکراسی را باهمه سرمایه های آن بکلی از بین می برد . این منفعتی است که منجر با شتراکیت میشود ولذتی است که دیکتاتوری می آورد وسعادتی است که خوف ودهشت وقحط وابپید می آنرا تعقیب میکنند . اگر ایشان فریب سیاست ، سیاست قوت و فوقیت را نمی خوردند و خیر را غایهٔ خود میساختند ، طبیعی است که سعادت آفاقی را بار می آورد ، و اگر کمال را نصب العین خود قرار میدادند ، تعلیم و تربیه و موسسات مدنی آفاق را می گرفت ؛ و امروز نوع بشر دریك وحدت عقلانی گرد کعبهٔ فضیلت جمع میشد .

سعادت نزد این مردم ، درجهٔ دوم منفعت و درجهٔ سوم لذت است . سعادت ارسطو ازین قبیل نیست ومآلش به خیر و کمال میرسد . سعادت نزد اسلام ازین هم بلندتر است وبلکه چیزی است که از خیر و کمال مصطلح امروزه نیز عالی تر ومستوعب تراست ، سعادت و فضیلت درقاموس اخلاق اسلامی دو کلمهٔ مترادف است ، طوریکه شقاوت ورذیلت نیز تماماً دو کلمهٔ مترادف محسوب شده است . شقی کسی است که از مکارم اخلاقی محروم است وسعید بالعکس شخصی است که در هردو جهان نه تنها به فضائل کسبی موفق شده است ، بلکه بعضی سعادت های موهوب همدوش عنایت الهی نیز شامل او گشته باشد .

(۲۸) سعادت: چون بعد ازین مطالعات دیدیم که مفکورهٔ امر قطعی کمالات از بین رفت ویالااقل نتوانست مارا قانع بسازد ولاجرم مارا بمیدان گذاشت . زیر ا نظریهٔ مکنزی این مفکوره مارا وادار میکرد، که اعمال خودرا از نقطهٔ نظر خودی کلی و آفاقی قضاوت کنیم ، نه از نقطهٔ نظر خودی شخصی وخصوصی خود ؛ وباید بطوری عمل کنیم که به مفکورهٔ خودی بلندتری دروفاق باشد . همهٔ این ها صورت والفاظ است؛ وما منتظر آنطور مواد ومعانی می باشیم که این ها را پر کرده بتوانند . وطبیعی است وقتیکه امر قطعی نتواند مارا قناعت دهد لذت ومنفعت که درهمه صحنه های اخلاق پس پاشده است، بطریق اولی موجب قناعت ماشده نمی تواند . کنون نوبت سعادت است که باید آنهم بنوبت مورد بحث ما قرار بگیرد ولی پیش ازهمه چیز میخواهیم مختصرا بپرسیم که ماهیت خودی مثالی ومعیاری چیست ؟ وچطور بوجود میاید؟ وازین است که باید به عالم های علیا و سفلای وجدان قدری روشنی بیندازیم . اینکه بعضی اشکال اراده ونیت از بعضی دیگر بهتر وعالیتر است، مسئله ایست که ازمفروضات مهم و اساسی علم اخلاق است؛ واینجا است که بداهتاً دیده می شود که بعضی آرزوها ویابعضی از دنیاهای آرزو نسبت به باقی اقران خود بهتر و عالی تراست و کنون جای این است که باید بپرسیم : چرا یك دنیای آرزو از دنیای دیگر آن بلند تر و عالیتر است . بلی واضح است طوریکه مکنزی میگفت بعضی از عالم های آرزو نسبت بدیگر عالم های آن وسیع تر و مستوعب تر است . مثلا اگر شخصی از نقطهٔ سعادت یك ملت کاری میکند، یقین است که نقطهٔ نظر او از نقطهٔ نظر شخصی که محض برای سعادت شخصی خود عمل میکند وسیع تر است، زیرا که نقطهٔ نظر شخص اول الذکر نقطهٔ نظر شخص ثانی را دربردارد . همچنین نیز اگر شخص از نقطهٔ نظر سعادت همه سالهٔ خود کار میکند، نقطهٔ نظر وسیع تری دارد نسبت بآن کسی که از نقطهٔ نظر همانساعت گذرندهٔ خود کار میکند؛ وازین سبب هر قدر که نقطهٔ نظر کار ماتنگ شده برود بهمان اندازه بیشتر در خلاف وتناقض شخصی و خودی می افتیم . اگر دنیای آرزوی ما فقط عبارت از گذشتن همین ساعت باشد، پس به سپری شدن همین ساعت، این دنیا نیز سپری میشود؛ وما درین حال خودرا چنین خواهیم یافت که از نقطهٔ

نظر مختلف ومتناقضی عمل میکنیم ؛ واگر بالعکس دنیائی که دران عمل میکنیم وسیع تر ومستوعب تر باشد ، دران وقت ممکن است که بتوانیم نقطهٔ نظر خود راحفظ کنیم وآنرا مادام الحیات بزندگی خود انطباق نمائیم؛ وحتی ممکن است اعمال دیگران را نیز به آن تطبیق دهیم ؛ وازین سبب شاید عالم وسیع تر بحیث عالم بهتر وبرتری نسبت بعالم تنگ تر محسوب شود ؛ زیرا عالمی که وسیع باشد مارا موقع میدهد که نقطهٔ نظر اعمال خود را بیك وفاق زیاده تری حفظ کنیم ؛ وازین است که ما بعضاً یك عالم آرزو را از دیگری بهتر ووسیع تر میدانیم . وبااین هم هنوز مسئله روشن نیست ، زیرا که بعضی اوقات وقتیکه مایك عالم را بر دیگری ترجیح میدهیم ، می بینیم که دنیای بر گزیدهٔ ما از دنیای دیگر وسیع تر نیست وآنرا در بر ندارد ، اما اینکه چه چیز باعث شده است که ما این ترجیح را داده ایم مسئله ایست که بزودی دربارهٔ آن بحث میکنیم . ولی درمباحثی مانند مباحث علم اخلاق نظریات ناصائب نیز باندازه مسائل صحیح وصائب مفید وروشنی انداز است وبهمان اندازه درراه افاده خدمت میکنند .

(۲۹) سعادت وخودی : سعادت چیز نسبی است وبطبع آن موجودی که ازسعادت بهره ورمی شود متعلق است . سعادت انسان از سعادت حیوان متفاوت است . سعادت یك مرد هوشیار ازسعادت یك مرد کودن بارها فرق دارد ، درحقیقت طرز ساختمان سعادت ما متکی بران عالمی است کـه دران زیست میکنیم . هرقدر که دنیای ما کوچك باشد بهمان اندازه سعادت ما سهل الحصول است .

چیزیکه مهم است این است که ما نباید بزرگترین مقدار سعادت را بجوئیم ، بلکه باید بهترین و عالیترین انواع آنرا جستجو کنیم ، که ماهیت بلند ترین سعادت وابستهٔ آن نیست که آن سعادت حجم و مقدار بزرگی داشته باشد بلکه ، برین است که متعلق بزرگترین شخصیات و سجایا باشد . یعنی ماهیت سعادت عظمی منوط است برطبیعت (خودی) وبرطبیعت دنیائی که عادتاً دران زیست می کنیم . برای اینکه بتوانیم عالیترین سعادت را دریابیم ، باید درعالیترین انواع دنیاها زیست نمائیم وآن آرزو ها را تسکین دهیم که آرزوهای آن دنیای وجدان باشد .

(۳۰) تحقق خودی: - قبل ازین گفتیم که چطور باید بین دنیای علوی و سفلی وجدان فرق نهاد، ولیکن این سوال بی‌جواب مانده بود. وما همینقدر توانستیم بفهمیم که مقدار سعادت نمیتواند بما ترازوئی تهیه کند، تااین دو دنیارا بواسطهٔ آن وزن کنیم.

بلکه این میزان اگر بدست آمده میتواند تنها درنفس ماهیت سجیهٔ انسان خواهد بود. ما در حقیقت می‌فهمیم که تحق ذاتی و بعبارت دیگر انکشاف سجیه و شخصیت انسان، نصب‌العین حقیقی ما است. پس باید بگوئیم که غایهٔ ما کمال است نه سعادت باین مفهوم آن، ولی پیش ازین که ما دربارهٔ کمال بحث را آغاز می کنیم باید بین تحقق خودی و اظهار خودی فرقی بگذاریم، زیرا تحقق چیزی است که بطرف کمال متوجه است واظهارخودی عبارت است ازفساد اخلاقی که ما آنرا عرفاً «رندی» می گوئیم. اگرچه رندی نزد بعضی شعراء عرفانی‌ما معنی عمیق‌تری دارد ولی آن اصطلاحی است که معنی لغوی رندی‌را تغییر داده نمیتواند.

(۳۱) آیا رندی تحقق خودی است؟: یعنی آیا تحقق خودی این است که ما همه سوایق وخواهش های غلیظ خود را درسلوك خود اظهار کنیم؟ زیرا رند کسی است که خود داری‌را نمی‌شناسد ولذت را بحیث غایه وایدیال حقیقی خود قبول کرده است. بلی! وقتیکه ما غریزه های خود را قبول کردیم آیا باآنها چه باید کرد؟! اگر پایمال نمودن غریزه‌ها بدباشد، پس آیا بهتر نیست که ما برای همه اینها مجال اظهار آزاد و مکمل بدهیم؟ مخصوصاً که بعضی‌ازطبیب‌های نفسی برای‌مریض‌های خود آزادی بعضی غریزه هارا تجویز میکنند. ولی این یك مشورهٔ بدی است زیرا که درین صورت فرقی را بین تحقق خودی وبین اظهار خودی نمیتوان قایل شد. (۱)

---

(۱) : اظهارخودی - Self Expression بدومعنی آمده است یکی بمعنی اینکه هرغریزه را آزاد بگذاریم که خود را اظهار کنند و باین معنی است که ما آنرا رندی میگوئیم. زیرا رند میگوید: این غریزه‌های موهوب برای این است که ازان کار گرفته شود نه اینکه پایمال گردد. واین فکر است که بعضی‌ها را جلب میکند. ولی اظهارخودی بمعنی بلندتری هم استعمال شده است که آن عبارت است ازاظهارهم آهنگ همه غریزه‌ها که اظهارخودی باین معنی مرادف است به تحقق خودی Self Realization و برای اینکه اختلاط مفهوم رفع شود ما کلمهٔ اظهار خودی را به رندی دادیم و کلمهٔ تحقق خودی را بجای آن گذاشتیم.

درین شبهه نیست که طبیب تحلیل روحی دیگر کاری نمیکند الااینکه شهوت را آزاد میکند؛ واین نوع علاج، مریض را به سطح وسویهٔ وحشی تنزیل میدهد. و حقیقتاً کمتر وحشی ء دیده شده است که بمرض عصبانیت دچار شده باشد. زیرا که غریزه های وحشی ها هیچگاه فشار وپایمالی را ندیده است، پس اگر شخصی را باین طور علاج ازعلامات عصبانیت نجات میدهیم، گویا در حقیقت آنرا تنزیل داده واخلاقیات آنرا تماماً فاسد می سازیم، وحتمی است اگرما وحشی شویم، ازین امراض عصبانیت تماماً نجات می یابیم. وبآن ها هیچگاه گرفتار نمی گردیم. وازطرف دیگراین کار ازنقطهٔ نگاه نظر وهم عمل، قابل تطبیق نیست، زیرا این کار: (۱) ازنقطهٔ نظر اجتماعی ناممکن و(۲) ازنقطهٔ نظرمعالجات روحی بد است؛و (۳) مخالف مبدء علم الحیات است.

(۱) ازنقطهٔ نظر اجتماعی: طرفداران رندی میگویند: غریزه های ماازین سبب بما اعطاشده اند که استعمال شوند، نه اینکه پشت سرانداخته شوند. ما باید برطبق روش طبیعت زیست کنیم، که ممانعت وجلو گیری ازان ها، تماماً مخالفت است باطبیعت، انسان باید که مردانه واربه نقش قدم طبیعت رفتار کند وبرخلاف مصطلحات ظالمانهٔ مجتمع احمق، قیام نماید.

خوب است، کدام مرد سپاهی طوریکه (هیدفیلد) شرح میدهد اگر وظیفه را ترك کرده وبی پروا بگریزد، واگر به محکمهٔ عسکری محاکمه شود وبه مرافعه بگوید که بلی بحکم غریزهٔ طبیعی حفظ حیات، این کار را کردم. البته آنوقت فرقه مشر اوبرپا خواهد خاست ودست اورا فشارداده برایش خواهد گفت: همکارعزیزم! ترا تبریك میگویم ازینکه شجاعت نموده، درصف طبیعت ایستاده شده وقوماندهٔ آنرا قبول کردی وبمصطلحات احمقانهٔ مجتمع گوش ندادی. ویااگر دزد معروفی بشب درخانهٔ مردم بامال مسروقه گرفتار شود باید از همه نکوهش ها برائت داشته باشد وصاحب خانه وهم کوتوال ونیز قاضی، اورا باینکه غریزهٔ کنجکاوی وکسب روزی را بکار انداخته است، ستایش کرده اورا مورد تکریم قرار دهند. واگر دنیا جولانگاه این غریزه ها شود، چه دنیائی خواهد بود.

(٢ از نقطهٔ نظر هیدفیلد : این نسخهٔ که «برو ! وغریزه‌های خودرا آزاد کن !» بدرجات ازان نسخه وفارمولهٔ کهنهٔ که بدختران گرفتار عصبا نیت میدادند ومیگفتند : «تنها چیزی که درتو کمبود است این است که حتماً بایدشوهر کنی» . نارساتر است ، ازتجربیات عملی که دیده‌شده است . هیچگاه یك مریض عصبانی توسط نکاح علاج نشده است ونه‌هم توسط آزادی غریزهٔ جنسی . بلکه بسیار دیده‌شده که مریض های عصبانی بواسطهٔ عروسی بدتر شده اند . اگر در شفاخانهٔ عصبی دیده شود نیم تعداد مریضان متزوج اند ونیم دیگر ایشان غیر متزوج .

وباز اگردر سلوك به‌غریزهٔ جفتی مثلاً موقع‌وسیع‌اظهار ودست آزاد ومقتدری عطا نمائیم ، بازهم‌مسئله‌حل نمی‌شود ومنازعه رفع نمیگردد . بلکه فقط نقل‌مکان‌میکند ، اگر این غریزه هافشار دیده اند ، یقین‌است که فشار دهندهٔ آن‌ها غالباً حس اخلاقی است . اگرطبیب برای مریض خود نسخهٔ‌شهوت رانی عطامیکند ، یقین‌است که‌واقعه‌را بدترومرض راشدید ترمی سازد ، زیرا که قبلاً شهوت محبوس‌واخلاق آزاد بود . و کنون که‌دیو شهوت آزاد میشود وفرشتهٔ‌اخلاق پایمال میگردد ، یقین‌است که باز اینمدفعه‌حس اخلاق عقدهٔ میشود وآرزوی تبارز میکندوعین‌همان واقعه وعلایم آن‌ظهور میکند ، ولی بشکل‌بدتری . زیرا آنجانفس‌اماره قیام کرده‌بود و کنون نفس لوامه تعذیبات شدیدتر وور شکسته گی‌های عمیق تری دارد .

(٣) ازنقطهٔ نظر علم الحیاتی : شایدرندی درجواب بگوید : چرا ازحس اخلاقی میترسید ؟ واگرازان گذشتید دیگر منازعهٔ‌موجودنخواهد شد . دختری که براساس‌مبادی حقوق مادری . غریزه جفتی خود را می‌پرورد ، آیااین اعمال او بر خلاف حس اجتماعی واخلاقی است ، که‌اورازیراین شرایط‌ازحظوط ولذات اومحروم کنیم ؟ چراما برخلاف این جمعیت غیر طبیعی مقاومت نکنیم . وچرا اوهام اخلاقی راترك نکنیم ، تا منازعهٔ نفسی وروحی داخلی ماتماماً ازبین برود ؟ این‌نظریه واین‌جواب رندانه‌مبنی برآن‌فکر است که اخلاق باری است که مقاولات وتقالید اجتماعی آنرا بردوش فرد گذاشته وتکلیفی است که جمعیت حق آنراندارد که آنرا بارگردن فردبسازد . طوری که مزدك

مال،وزن راموجب مشاجرات دیده‌و هردو را امتعهٔ اشتراکی قبول کرده بود .

تاوقتیکه مااخلاق راموضوعی بدانیم وآنراتکلیفی بشماریم که‌ازخارج بما تحمیل شده‌است ، شاید گفتهٔ رندان دلیلی داشته‌باشد وشاید بتوانیم بگوئیم که قانون اخلاق قیودی است که مقاولات وتقالید بگردن ماانداخته است ، که‌دربن باره عدهٔ نیز بارندان ماهم مشرب‌اند . ولی‌طوری که هید فیلد میگفت ندای‌وظیفه‌عبارت‌ازان توقعی است که ایدیال ازخودی دارد وخودی راجانب‌سعادت‌تامه وتحقق‌ذات‌دعوت مینماید . وتنها سلوك صحیح است که جانب‌این‌مقصد رهبری کرده میتواند که‌باین صورت قانون اخلاق تکلیفی نیست که‌از خارج برماتحمیل شده‌باشد . بلکه دعوتی است‌ازعالم روح ما ،یعنی‌این‌قانون برلوحهٔ قلب مانگاشته شده‌است . وعلاوه بران . قانون اخلاق‌بران غریزه هائی بنا یافته است که‌غریزهٔ‌مانند « گله‌ودسته »ویاغریزهٔ « ابوینی »،ماراوادارمیکند که‌احتیاجات‌دیگران راعیناً مانند احتیاجات خود درنظر داشته باشیم ، پس اخلاق درحقیقت و در گوهر خود عبارت ازیك تصریح وتفسیر نظام‌ادبی‌است که‌بارها عالی‌تراست ازقانون طبیعت . کاری را که جمعیت درحفظ قانون اخلاق‌و نظام‌ادبی انجام‌میدهد . درحقیقت کاری است که قانون‌وغایات‌طبیعت راحراست ووقایه‌مینماید . قانون‌اخلاق درحقیقت کسانیرا که مخالف قانون طبیعت اند نکوهش وطرد میکند .

شاید رندان فکر میکنند که‌بین قانون‌طبیعت‌وقانون اخلاق که منبع آن بعقیدهٔ ایشان خارج طبیعت است ، تضاد وتخالفی موجود است . ایشان میگویند که طبیعت خود خواه‌است‌واخلاق‌غیر خواهی دارد، واین‌غلط ازآنجانشئت کرده‌است که‌ایشان بااینکه خودرا طبیعی میگویند بازهم معنی طبیعت را ندانسته اند . که طبیعت حتی در نزد عالم طبیعی‌نیز باید شامل همه جهات خود ازقبیل انسان ووظایف اجتماعی ونفسی و اخلاقی آن باشد، اساس ساینس امر و زه ، حتی نزد طبیعیون این است که باید قوانین دنیای طبیعی را مطالعه کنیم . ولیکن قرار گفتهٔ هید فیلد، طریقهٔ علمی مطالعه ، باید که دامنهٔ وسیع تری داشته باشد تاکه وظایف عالی عقل وروح را نیز دربر بگیرد ، زیرا که این وظایف نیز تابع قانون اند و قانون آنها

آنقدرها طبیعی است بمثل آن قوانینی که برحرکات کواکب حکم فرمائی دارد .

در بین علم الحیات وعلم الاخلاق هیچ مخالفت وتضاد اساسی موجود نیست، و بطوریکه هید فیلد میگوید: قوانین اخلاق و ادب، تصریح و تفسیر قوانین عالیتر علم الحیات است .

شاید بتوانیم در دومثال ذیل علاقهٔ نزدیکی را که بین علم الحیات و بین مبادی اخلاق موجود است تصویر کنیم :

(الف) قانون همدردی، یعنی اعتنا به ضعیف و بیمار .

(ب) قانون اخلاص زوجیت .

(الف) قانون همدردی: بعضی هستند که درطبیعت قانون دیگری نمی بینند الا تنازع للبقاء ، وازین رو بر دین خرده گیری می کنند که چرا برخلاف قانون بیالوجی به بیچارگان ومریضان وازپا افتادگان توصیهٔ همدردی کرده است . چرا شفاخانه ها وموسسات صحی از اشخاص زندهٔ که ازنقطهٔ نظر بیالوجی هیچ خدمتی از ایشان گرفته نمیشود پر باشد . ما چرا پیران را زنده نگه کنیم که بدون بارشانه چیز دیگری نیستند . قانون حیات بصراحت چنین می گوید: هر چیز که در صحنهٔ حیات و در نبرد زندگی سزاوار تر است آن چیز می پاید . وما برای مفاد نسل قوی تر باید مریض ها و پیرها ونارساها را از بین ببریم، تاموقعی برای اقویا بدست آید . ایشان زن ها را که مهد اولین حیات که موضوع علم بیالوجی ایشان است، نکوهش می کنند که چرا طرفدار و پرورندهٔ بیچارگان اند .

بلی اگر دنیای بیالوجی ایشان بروی کار آید، یقین است که زنان بعد ازسن چهل سالگی و مردانی که نیز مولد نسل نباشند حق حیات را ندارند . علماء وواعظین ومقننین هم وظیفهٔ ندارند که به تکثیر نسل خدمت کنند . وهر کس که ماورای شغل تکثیر نسل، شغل دیگری داشته باشد ، باید حق زندگی نداشته باشد و باید از بین برده شود .

آری اگر اینطور شد آنگاه ما میتوانیم بنام « فوق انسان » یك نسل قوی تری بروی کار بیاوریم وچیزی نیست که ما را وادار کند که پیران ومریضان خود را زنده نگهداریم و ایشانرا پرستاری نمائیم .

ولی برخلاف این سفسطه ها ، غریزهٔ « پدری و مادری »

جواب بسیار مقنعی است که باید ایشانرا ساکت بسازد . این غریزه در مقابل احتیاج مبرمی که ذریات تاوقتیکه بی‌وسیله بودند وبه‌پرستار احتیاج داشتند بمیان آمده و کسب وجود کرده است؛ وبذریعه‌همین غریزه بوده است که چوچه های همه انواع بر شد و قوت رسیده‌اند؛ وبدون آن غریزه همه چوچه های حیوان عرضهٔ خطر ومرگ می شدند ونسل نمی‌توانست بوجودآید ویاباقی بماند . پس‌غریزهٔ پدری ومادری علاوه ازینکه در تکثیر نسل ضروری است ازضروریات اولی بقای اصلح نیز محسوب شده وخواهد شد؛ و طبیعی است که بقای نسل هم مرهون همین غریزه است وطبیعی است که این غریزه بمقابل خود غریزهٔ فرزندی هم دارد .

حتمی است که فطرت برای انجام غایهٔ خود که عبارت از تکثیر نسل‌است٬ باید بعضی غریزه‌های مربوط این کار را که عبارت ازغریزهٔ مادری وسلیقه جفتی باشد قوی‌تر از اندازه بمیان آورد ؛ واگر این غریزه ها سرشار شوند برای سرشاری آنها مجرائی نیز موجود است مثلا سرشاری‌غریزهٔ جفتی جانب فنون ظریفه و میوزیك می ریزد . وزیادتی غریزهٔ مادری که اصلا برای پرستاری ذریات بود٬جانب پرورش چیزهای ضعیف وبی‌مدد سرازیر میشود . گویا این غریزهٔ مادری است که خود را بطور تزکیه بفعالیتی تبدیل نموده است که‌عبارت ازپرستاری وحمایهٔ ضعفا وبیچارگان است .

پس‌همین غریزهٔ مادری که ازضروریات اولین بقای نسل است٬ مارا مجبورمیکنند که مریضان وپیران خودرا حمایه ووقایه کنیم .

فرض کنید که برای مفادنسل قوی٬ همه بیماران و پیران را کشتید ٬ باز هم نمیتوانید که ناسزاوارهای زندگی را هم بکشید . زیرا که این کار تخطی وتجاوز است به‌غریزهٔ مادری که سزاواری حیات نسل بر اساس آن بنا یافته است. اگرشماطوریکه (هید فیلد) می گوید بیمار را کشتید٬ معنی آن این‌است که شما غریزه مادری‌را کشته‌اید واگر شما غریزهٔ مادری‌را کشته اید گویا نسل‌را کشته اید . پس اظهار همدردی وشفقت تنها عاطفهٔ دینی نیست بلکه یك‌حقیقت بیالوجی نیز هست که برای حفظ و وقایهٔ نسل ازضروریات اولی‌است . فرقی که‌هست این‌است که بیالوجی اینرا بحیث غریزه میشناسد

و دین آنرا بطور شعوری یکی ازمبادی حیات قبول کرده است .

(ب) قانون اخلاص زوجیت : کنون می‌خواهیم به صفحهٔ دیگری که عبارت از اخلاق جفتی باشد توجه کنیم . ما تا اینجا باین مسئله از نقطهٔ نظر نفسی اجتماعی دیدیم ، ولی کنون بایداز نقطهٔ نظر بیالوجی نیزدرین باره نظری بیفگنیم ، آیادرست است که عشق‌های پولی وعیاشی های مفرطانه‌را هم درین جمله شامل کنیم و بگوئیم که اینها «اعمال مطابق به‌فطرت» باشند ؟ پس غایهٔ فطرت چیست ؟ اگر چه ازجملهٔ غایات فطرت تنازع بقای نوع‌هم باشد ، ولی غایهٔ بزرگ آن تکثیر وتمادی نسل است که فطرت برای وصول بآن‌غایه ، ذرایع متعددی دارد . درمواقف‌اولین نشوء وارتقاء ، غایهٔ فطرت آن بود که مقدار زیادی ازنسل انواع بوجود آید ؛ ودرمرحلهٔ دوم این‌بود که درتنازع بقاء ، قوی‌تر وبهتر باقی بماند ؛ وازین‌است که درمرحلهٔ اول برای ازدواج قیود ورسو می‌نبود چنانچه گفته میشود که پسران آدم علیه السلام دختران او را یعنی خواهران عینی خودرا بهزنی می گرفتند . زیرا درین‌مرحله دوعامل موجودبود یکی اینکه نسل‌زیاد شود ودیگری اینکه باید که درمقابل خطرهائی که آن وقت زیاد تربود . نسل تماماً مستاصل نگردد . واین‌ممکن نبود ، بدون اینکه جفتی آزاد تر باشد . ولی این‌تکثیر نسل برای غرض فطرت کافی نبود وبلکه‌می‌بایست درموقف دوم نشوء وارتقاء ،علاوه‌بر تکثیر کمیت نسل ، کیفیت آن نیز در جزء غایهٔ فطرت محسوب شود ؛ و ازینرو درین موقف بعوض کمیت ، کیفیت نسل ، بروی کارآمد وبرای حفظ بقاء و دفاع ازخود ، نسل بهتر وقوی‌تری کسب وجود نمود ؛ که درین موقف‌غریزهٔ مادری در راه تنازع بقاء رول عمدهٔ‌بازی کرد وتوانست نسل‌رابرای‌دفاع‌وحفظ بقا آماده کنند . وازین است که درسلسلهٔ نشوء وارتقاء مترقی‌ترین وقوی‌ترین‌حیوانات ، آنهائی می‌باشند که غریزهٔ مادری در ایشان زیاده تر وقوی‌تراست .

پس‌چه باید کرد ؟فروخوردن وپایمال نمودن غرایز ، موجب عصبانیت و امراض اخلاقی وضعف سجیه میشود . اظهار وبرون دادن آنها موجب فساد نفس وفساد اخلاق میگردد . پس‌چطور میتوانیم خودرا ازین تناقض وازین ششدر نجات دهیم؟ تنها جواب

وتنها علاج این است که: برای وصول به « تحقق خودی » هید فیلد طریقه های طبیعی وعلاجی ذیل را معرفی میکنند:

(الف) طریقه‌های طبیعی که ما آنرا تجدد شخصیت و تبدل سجیه و تنظیم خودی میگوئیم. (ب) طریقه های علاجی که درامراض اخلاقی بکار میافتد عبارت است

اولا: از « تحلیل » یعنی کشف عقده های فشار دیده و آزاد نمودن غریزه های پس پای شده. ثانیاً: عبارت است از « انفصال » یعنی طریقهٔ انفکاك و انحلال عقده ها وجدا نمودن جذبات را از ضمیمه‌های مریض آن‌ها. ثالثاً: عبارت است از « اتصال » یعنی ارتباط هسته‌های عقده ها که عبارت انداز (مفکوره وواقعه وشخص)، با جذبات تازه. واخیراً: عبارت است از « تزکیه » که توسط این عملیه، غریزه‌ها تصفیه میگردد و به غایات جدیدی متوجه میشود.

(الف) حیات انسان عبارت است از یك عده دوره ها که هر دوره رفته رفته بمعراج خود میرسد و بعدازان روی به انحطاط میگذارد، تاوقتیکه سپری میشود وجای خودرا به دورهٔ مابعد خود میدهد. مثلاً دورهٔ طفلی، کودکی، مراهقی، بلوغ، مردی، کهولت وشیخوخت، که هر کدام ازین دوره‌ها روحیات مخصوصی داردوهر کدام مانند موج به بلندی استعدادی خود میرسد وبعد فرو رفته وموقعیت خود را به موج متعاقب خود تقدیم میکند.

درطی نشوءوارتقاء نوع، هر کدام ازین غریزه هایکی بعد دیگری قیام میکنند تا ضروریات همان وقتهٔ حیات را تکافوء کنند، درفرد حین ولادت هریك از غریزه ها موجود است ولی تا آن وقتیکه موقع آن میرسد وازآن دعوت میشود که درصحنهٔ حیات رول خودرا بازی کند، نهفته میباشد. هر دورهٔ حیات حین حکمفرمائی خود به غریزهٔ ضرورت دارد که دران وقت برحیات فرد غلبه دارد، ولی درانجام آن دوره، خواه غریزه تماماً به کامیابی منکشف شده ویا بعضاً اظهار شده است، بهر صورتی که هست باید موقع خود را به غریزهٔ آینده که قدعلم کرده ومدعی صحنهٔ حیات است تقدیم کند که دربین هر کدام ازین دوره های حیات، حالتی موجود است که آنرا تجدد شخصیت ویا تولد ثانی میگویند، ودرین موقف است که دورهٔ کهنه میمیرد ودورهٔ تازه کسب حیات میکنند؛ ودرهر حالت تجدد، روح کسب

تازگی وجوانی مینماید، ولی نباید که ما از بین رفتن دورهٔ کهنه وموقع دادن بدورهٔ جدیدرا بالضروز بطور فشاروپایمالی دورهٔ کهنه بدانیم .زیرا در هر دوره باید هر غریزه رول خودرا به صورت طبیعی بازی کند و با خودی همکاری نماید، تاخودی منظم را بنا کند، وبعدازان که وظیفهٔ خودرا انجام داد وبدورهٔ جدید خود پای گذاشت به آن طوریك تبدلی کند که برای انکشاف خودی سزاوار تر است .
در هرحالت تبدل، وقتی که یك دوره سپری می گرددودورهٔ دیگر بمیان می آید، امکان آن هست که اختلالاتی در روحیات روی نماشود ، که اگر جبیره نشود و به صورت ناکامی انجام یابد ، شایددر سالهای مابعد، موجب ورشکسته گی اعصاب ویا عصبانیت شود ، که محتاج به معالجات روحی امثال تحلیل ، اتصال ویاهم تزکیه گردد .

۱ ــ تجدد شخصیت ویا تولد ثانی: که درین حالت برای «خودی» آنطور وظایف غریزی نوی بروی کار می آید که چنانچه گفته میشود که طواف حج، مسلمان راطوری از گناه پاک میکند که گوئی نوبدنیا آمده است .

۲ ــ تبدل: که درین وقت جذبات وخواهش ها خودرا از موضوع هاوعواطف سابق خلاص نموده وآنرا به ایدیال ها وعواطف تازه نقل میدهد ، فرق تبدل وتجدد این است که در تجدد وظایف غریزی نوی ایجاد می شود، ودر تبدل جذبات کهنه به موضوع تازه انتقال می یابد . مثلاً شخصی محبت خود را از کارورزش جانب عائلهٔ خود نقل میدهد؛ ویامثلاً محبت رااز «خودی» به «خلق» منتقل میکند. وقتیکه یك بچه محبت خودرا ازمادر خود بر فیقهٔ حیات خود انتقال میدهد؛ اکثر جذبات او یعنی آن جذباتی که بمادر داشت ،از قبیل ستایش ،شفقت،حفاظت، حب وبغض برای او وبجای او، بر فیقهٔ زندگی اوانتقال میکند وآنجا عاطفهٔ جدیدی را تشکیل میدهد .ولی مادر هنوز هم مورد محبت آن پسراست وچیز دیگری که بآن دختر انتقال می‌شود و نسبت بمادرش موجود نبود همانا عبارت است از آرزوی شعوری جفتی . پس گویا هردوره نه تنها جذبات کهنه را انتقال میدهد بلکه باآن ضمیمه ها وانکشافات جدیدی نیز هست .

اما این ها از کجا میآیند؟ این ها آن جذبات غریزی هستند که تا هنوز صبح حیات شان طلوع نکرده بود و اکنون وقت تولد شان رسیده که باید بمیدان آمده ودعوی ظهور کنند.

۳- تنظیم خودی: شاید آن عملیات حیات که قبل ازین بحیث تولد ثانی و تبدل تذکر یافت کنون اینطور، زیر مطالعه گرفته شود:

(الف) از بین این عملیات از نقطهٔ نظر سیکالوجی مهم ترین همه، انکشاف شعور خودی است که در سه سالگی شروع میشود ولیکن وقتیکه خودی منظم شد آنوقت آنقدر منظم میشود که میتواند باز نظری برخود بیندازد. شاید انکشاف شعور خودی مهم ترین حقایق روحیاتی حیات فرد محسوب گردد. وقتیکه شعور بخودی نشئت میکند وانکشاف مییابد آنوقت میتوانیم میوه درخت علم خوب وبد خودرا بچشیم. واین وقت است که حس اخلاقی مابدنیا میآید وما مستعد آن میشویم که بتوانیم ماهیت و صفات اعمال خودرا تقدیر کنیم، وبین صواب وخطا فرقی قایل شویم. و آن وقت است که بخودمستشعر میشویم وشرم خود را میپوشانیم، واین وقت است که از روضهٔ حضانت وبیگناهی بیرون میشویم.

(ب) انکشاف اراده. این عملیه وقتی صورت میگیرد که خودی بطوری منظم میشود که میتواند بحیث مجموعی کار کند، ما کلمهٔ ارادهٔ خودی را باین معنی وقتی استعمال میکنیم که غریزه های انسان بنای خواهش تسکین را گذاشته باشند و وقتی این کار صورت میگیرد که ما از خودی طوری مستشعر شویم که یعنی خودی میتواند که آرزوئی داشته باشد وبحیث مجموعی کار کند، ولی برای ظهور اراده، وقت وزمانی نیست زیرا که این کارهمیشه متکی برانتظام مترقی خودی است.

(ج) عمر ۱۶ و ۱۸ عمر ایدیالیزم، یعنی آن وقتیکه خودی طوری منظم میشود که میداند بواسطهٔ کدام ایدیال میتواند تکمیل شود.

ایدیالیزمی که مخصوص این عمر است. شاگرد سال اول دار الفنون را قادر برین میسازد که منازعات خودرا فیصله کند، ومسائل اجتماعی خودرا حل نماید، اومیتواند

بهشتی را ازسعادت نزد خود ایجاد کند . ولی این شرط نیز نزد او حتمی است کـه تشکیلات جمعیت هم حسب ایدیال او باشد' اگرچه محال است آن طور تشکیلاتی که درخور آن نظریات آسمانی او باشد' بروی کار بیاید . ولی خیلی خوب است ' که جوان شخصاً درین ایدیال های این وقت مستغرق بماند . زیرا حیات او بدون تخیل ایدیال قیمت وبهائی نخواهد داشت' ونه هم باید هیچ جوانی درین عمر بواسطهٔ پدر ویا معلم خود ازین ایدیال خود ممانعت شود . زیرا از نقطهٔ نظر روحیاتی' او جوینده آن عواطف ایدیالی است که موجب هم آهنگی آن غریزه هائی می باشد که درطی زمان دراو نشئت میکند . او طوریکه هیدفیلد میگوید: درجستجوی مبدء هم آهنگی حیات داخلی است' ودراثر احساس اینکه باید زمام خودرا بدست خود بگیرد ' درفکر آن است که زمام حکومت وزمام دنیا وحتی زمام طبیعت را بدست بگیرد؛ وباحساس اینکه باید درروح او هم آهنگی روحی موجود باشد درراه صلح عمومی بشر اقدام می کنند . ولی حقایق دنی د نبا ئی بسیار اوقات' خلل انداز نظریات عالی او میشود . وچون ایدیال خودرا یافته نمیتواند' سوایق او درحال هرج ومرج مانده ولزاوج ایدیالیزم خود به حضیض حرمان سقوط میکند' که بسا اوقات ازین حضیض حرمان به دهلیز مرگ پناه برده است. این دورهٔ حیات را مسعود ترین دوره ها پنداشته اند وبا اینکه قرار گفتهٔ هیدفیلد: بزرگترین عدهٔ انتحارهم درین دوره بوقوع پیوسته است .

خودی بعد ازبلوغ' بعضی ایدیال هائی را که برای تکامل' ارزش بسزائی دارد درخود سراغ میکند' وبرای احراز آن ها طوری مجاهدت میکند که گوئی خودی در بنای ساختمان یك سجیه قوی آغاز کرده است' وازین است که قیادت نیك درین وقت خیلی مفید' وتحریك وتلقین بد خیلی هامضر ومهلك است .

(د) پس ازدورهٔ ایدیالیزم دورهٔ انکشاف سجیه وخلق وذات است . در اثنای همه سالهای طفولیت تاحیات جوانی 'غریزه ها بعد یکدیگر ظهور میکنند ومنکشف میشوند . درجائی که سجیه انکشاف حقیقی ومکمل داشته باشد هرغریزه رول خودرا در کار خودی بازی میکند ودرراه تعمیر سجیه خدمت خودرا ایفا مینماید. این عملیهٔ انکشاف عیناً مخالف است بآن طریقه که آنرا فشار ویا یمالی میگویند . د رینجا دورهٔ گذشته توسط دورهٔ جدید فشار

نخورده وپایمال نـگشته‌است . بلکه دورهٔ گذشته وظیفهٔ خودرا انجام داده وبعد ازان که خدمت خودرادرراه تعمیرخودی بپایان رسانده است،همانندشگوفهٔ که جای خودرا بمیوه میدهد، موقف خودرا به غریزهٔ جدید تخلیه کرده ورفته است.پس مرگ غریزهٔ گذشته مرگ نیست انتقال است . وبابنطوردریك سجیهٔ که بطورمکمل انکشاف یافته است هیچ فشار وپایمالی وجود ندارد وبلکه یك سلسله پیشرفت وارتقاء است . انسان در دورهٔ بلوغ بیشتر بایدیال‌ها علاقه مندااست، ودر اواخر بلوغ انسان باید بیشتر علاقه‌مند باین باشد که به‌بعضی حصه‌های ایدیال نیز نایل گردد، وهم‌چیزی‌را که حاصل میکند جوهری وحقیقی باشد . ایدیال های عنفوان جوانی اوراجانب وجدوسرور می کشاند وایدیال‌های مردی‌اورا جانب کوشش‌سوق‌میدهد . ایدیال های‌مردی خیلی‌هامسرفانه‌نیست وچیزیرا که احرازمیکند بیشتر اساسی و متین است . پس نباید هیچ مرد سی وپنجساله بهایدیالیزم کودکان گرویده باشد . ولی‌مرد میانه سال‌اگرایدیالست است‌یقین است که درسجیهٔ خود ناقص است . اگر کدام مرد میانه‌سال از ایدیالیزم خود چیزی کاسته باشد یقین است که‌بهمان اندازه درسجیهٔ خود کمائی کرده است .

ولی اگرغریزه‌ازدورهٔ‌خودنتواند که‌بدورهٔ جدید مترقیانه ومنکشفانه پای‌بگذارد، علامهٔ این است که متوقف شده . وتوقف انکشاف غریزه، موجب نقص وور شکسته گی اعصاب است . اشخاصی هستند که استعداد وذوق فنی ویا علمی ایشان خیلی زیاد است وباآنهم درحیات جذباتی خودمانندا‌طفال چهارساله‌ویاشش‌ساله اند، که انکشاف جذباتی شان توقیف شده وبحال‌خودمانده است ،ازین روااین اطفال کلان سن نمیتوانند که‌خودرا بحیات تطبیق کننندوازین است که بین خودی کلان سالی شان که‌باید مسئولیت های خودرا بدوش بگیرد وبین خودی کودکانهٔشان که‌ازوظیفه می گریزد، مجادله ومنازعه است . این‌مردم که‌وظیفهٔ حیات برایشان خیلی سنگین است وبه بحران ها مقابله کرده نمیتوانند، همیشه دروقت ضرورت دچار بهت وحیرت شده راه را از چاه نمیدانند .

ولی آیاچرا این توقف بعمل آمده است ؟ اگر توقف بواسطه نقص ساختمان دماغی نباشد، شاید نتیجه عوامل ذیل باشد :

(ا) اینکه در طفولیت یك غریزهٔ طفل را زیاده از حد تحریك کنیم مثلاً غریزهٔ خودنمائی او را چنین تقویه کنیم که در روحیات او غلبه داشته باشد .

(ب) شکنجه نمودن و فاقه دادن بعضی از غریزه ها را که اشتیاق زیادی برای اظهار خود دارند ، مثلاً اگر طفلی که بسیار گرسنهٔ همدردی باشد و او را ناز نداده باشند ، ممکن است که به کلانی بطور مریضانه مشتاق ناز دادن باشد ، و نوعی از هستریا دامنگیر او شود .

(ج) تحریك قبل از وقت کدام غریزه .

که در همهٔ این شقوق سجیه بصورت ابتدائی باقی میماند و انکشاف کامل خود را حاصل کرده نمی تواند . کسانیکه بمرض عدم انکشاف سجیه و توقف آن گرفتاراند ، در اثر مجادله ایست که در روح ایشان واقع شده است و این است که دورهٔ اول زندگی شان نمی خواهد کوچ کند تا که برای دورهٔ ما بعد آن که میخواهد حلول کند و خود را اظهار سازد ، موقع دهد .

(ا) نا کامی اینکه انسان نتواند از یك دوره به دورهٔ دیگر بگذرد ، موجب ورشکسته گی اخلاقی و اعصابی میشود . زیرا که خودی میدان مجادله بین این دو دورهٔ کهنه و نو میگردد و درین وقت است که ما در بین دو دنیا قرار یافته ایم که یکی مرده است و یکی دیگر هم قوهٔ آنرا ندارد که پا بعرصه هستی بگذارد . شگوفه های کهنه باید قبل از ظهور میوه بریزد ، که جذبات هم بدینمنوال ممکن نیست به ایدیال های جدید منتقل شوند تا وقتیکه به ایدیال های کهنه ملحق باشند .

دوره هائی که دران ها عموماً ورشکسته گی اعصاب واقع میشود غالباً در اوقاتی است که تولد ثانی دران ها صورت می گیرد مثلاً قرار گفتهٔ هیدفیلد ، از سیزده و هژده تا به بیست ، از بیست و هشت تا به سی ، از چهل تا چهل و پنج در زن ها . ولی در مرد ها علاوه براین دوره های مذکور از پنجاه تا پنجاه و پنج ، که ورشکسته گی اعصاب و سجیه درین دوره ها بواسطهٔ این است که شخص نتوانسته از یك دوره بدورهٔ دیگر ترقی کند . برای مثل :

اگر مثلاً خانم شوهر داری که از داشتن اطفال انکار میکند . وچون غالباً در اثر این است که او میخواهد تمام موجودیت و تمام اظهار را به غریزهٔ جفتی بدهد ،

طبیعی است که خیلی ها زارو نزار وپرهیجان میشود ، زیرا که اوحس جفتی دورهٔ سابق خودرا آن قدر چیره ساخته است که حس مادری نمیتوا ند نزد آن سری با لا کند ، و چونکه طبیعی و بلکه حتمی است که باید بعد از حس جفتی غریزهٔ مادری کسب وجود کند ، لاجرم اگر غریزه مادری زیر فشار گرفته میشود مجادلهٔ بین حس جفتی وحس مادری پیدامیشود ، وموجب ورشکسته گی اعصاب وبدبختی شخص میگردد ، بلی! مردشصت ساله باید قوه رابدست مرد جوان تری بسپارد واگر او بطور عصبی وسرزوری قوه راازدست ندهد حتمی است که سنگینی کاری که ازوسع او زیاده تر است قامت اورا خم خواهد کرد ومجازات طبیعی او خواهد شد.

(۲) شرط اول صحت عقلانی این است که باید بهمراه هر دورهٔ حیات پیشرفت داشته باشیم ، زیرا که در هر تولد ثانی حیات جدیدی رخ نمائی می کند ، آنهائی که میکوشند که جوان بمانند شاید قرار گفتهٔ هید فیلد همین قدر کامیاب باشند که خودرا یك چیزی مانند فوسیل (بقایای عضویات متحجره) ساخته اند . این ها کوشیده اند که قیافهٔ شگوفه های جوانی را نگهداری کنند ، واگر کامیاب هم شده اند تا این قدر شده اند که شگوفهٔ پژمرده را مومیائی نموده اند وخبر ندارند که میوهٔ تازهٔ دور آینده بارها ازان شگوفهٔ خشکیده بهتر است . در هر دوره همان محصول وهمان میوه طبیعی آن ، روح زندهٔ آن دوره است وباید ازان تمتع گرفت . پیر از پیری تمتع گرفته میتواند نه از جوانی .

(۳) ازین اصول چنین بر می آید که هر دوره برای خودتایك اندازه دارای معیار مشخص اخلاقی است و بطوریکه میگویند «ممالك مختلف وعادات مختلف» همچنان باید گفته شود که دوره های مختلف واخلاق مختلف . وازین است که یك چیز بیك عمر صحیح است وعین آن چیز به عمر دیگری خطااست . خصومت برای یك کودك دوازده ساله قابل تبسم است ولی برای مرد سی ساله قابل گریه است . مرد چهل ساله باید که حق راحتی به خسارهٔ بهترین دوستان خود بگوید ، ولی پسر چهارده ساله فرد را برحقیقت ترجیح میدهد وبجانب رفیق خود می گراید . زیرا درین عمر است که حس

وفاداری به (گله ـ مجتمع) دراو نشو ونمامی یابد. طفلی که درعمر سیزده سالگی مرتکب سرقه و کار های رذیل میشود، درسال های مابعد شاید به‌مبدء واساس خود وهم به مملکت خود به کینه گی بی‌وفائی نماید .

وچون هرعمر از خود روحیات ممتازی دارد، باید معیار های کاذبی بر هر دو ره طرح نشود، مثلاً اگر مسئولیت را به طفل چهارساله بنهیم ویاپسر سیزده ساله رابخواندن اشعار وا دار کنیم ویا آنرا بعمر هژده سالگی از نوشتن اشعار مانع شویم، همه این ها بحکم آن است که معیار های غیر طبیعی را باشخاصی تحمیل کنیم، که از روی عمر حاضر نیستند که آنرا بشنوند .

پس درهر مرحلهٔ حیات، باید که ما به‌معیار اخلاقی مخصوص آن مرحله قضاوت شویم. پس اخلاقیت مناسب هرمرحلهٔ حیات، عبارت است از انکشاف تمامترین وظایف وغرایز روحی‌همان مرحله. مثلاً وقتی که آرزوی نمایش در دختر پانزده ساله ظاهر میشود، قرار گفته هید فیلد، نباید دختر رااز اظهار آن مانع شد، بلکه بهتراست آن غریزه را جانب ایجاد یك ذوق خوب متوجه ساخت . اگر آن غریزهٔ نمایش را پایمال کنیم دختر را درآینده از آن آرزوئی که بحیات اولطف وبه سلوك او رسائی میدهد محروم خواهیم نمود، واز طرف دیگر پایمالی این غریزهٔ نمایش، شاید موجب آن شود که آرزوهای غلیظ تر جفتی را پیش از وقت دروتحریك وتقویه نماید .

(٤) (الف) قربانی یاتولد ثانی: فکر تولد ثانی قایم مقام قربانی است . در هر دورهٔ حیات باید چیز قدیم قربانی چیز جدید گردد، ققنس قدیم طوریکه مولانا و هید فیلدمیگویند: باید بمیرد که‌ققنس جدید جای اورا بگیرد، وشگوفه باید پژمرده گردد که‌میوه جای نشین آن شود . مادر بشرهٔ قشنگ خودرا که عبارت ازچهرهٔ یك دختر مکتب است برای عشق او لاد قربان میکنند، در هر تولد جدید غریزهٔ که در دورهٔ گذشته‌حاکم بوده‌است، باید جای خود را به غریزهٔ نوآینده تقدیم کند. هر تبدل متضمن قربانی است که محبت کهنه جای خودرا بمحبت جدید رهامی کند. ایدیال قدیم به ایدیال جدید، قالب تهی مینماید .

قانون قربانی ازقوانین اولی بیالوجی است حتی درعضویت یك سلولی هم می بینیم : وقتیکه بیك موقف مخصوص نمو میرسند حصهٔ راازخود جدا ساخته و برای عضویت دیگری ازین جزء مجزای خود موقع حیات میدهد ، و از ان سلول یك حجیره گی تا مترقی ترین شکل حیات دیده می شود که حیات باید همیشه برای زندگی آزاد تر و کامل تر قربانی دهد ، همین قربانی است که متضمن ترقی وتکامل است. قربانی است که که کهنه را به نو تسلیم میکند وایرن است رمز ترقی بیالوجی وسیکالوجی و اخلاق .

(ب) قربانی و تحقق ذات : ایدیال قربانی بهیچ صورت مخالف تحقق ذات نیست . ولی به رهبانیت وتقشف مخالفت صریح دارد ، ایدیال تکامل هیچگاه بافکر پایمالی کدام غریزه موافقت ندارد . اگر مقصد انکار ذات، انکار تمام خودی باشد ، شبههٔ نیست که بشدت مخالف تحقق ذات است. واگر مراد آن این است که ازایدیالها و آرزو های دروغی انکار میکنند ، البته این چیزی است که به قربانی وتحقق ذاتی مغایرتی ندارد .

چیزی که دربارهٔ حیات رهبانی گفته بتوانیم شاید این باشد که صاحب آن خودرا از مسئولیت های حقیقی بر کران نموده است؛ وآنهم بشرطیکه او واقعاً وصمیماً شانهٔ خود را از بار حیات جامعه وعائله رها نموده واز منازعهٔ حیات واز جریان زندگی خود را دور ساخته وتنها به نظم حیات شخصی پرداخته باشد؛ ولی با این هم جای شبهه است که آیا او توانسته حیات شخصی خود را نظمی بدهد؛ چراکه نظم حقیقی حیات درینکه انسان بعضی غریزه ها را پایمال کند محال معلوم میشود. شخصی که مسئولیت های متداوله حیات را قبول کرده ومخاطر حیات را می پذیرد وتعهدات رابحیث کارگر، شوهر، وپدر بذمه می گیرد؛ چنین شخص ذرایع کافی در دست دارد که بتواند انکار ذات را عملی کند. ولی اگر راهب می گذارد که جذبات او به عقده های بدی مربوط شود وتمام عمر خود را صرف آن میکند که آن عقده ها را سرکوب نماید ، درحقیقت کاری نکرده است، ومملکت وجود او مانند سلطنتی است که محض بزور وجبرو کره اداره میشود، نه برضای قوم . شاید کلیسا این مرد را

بزرگ بشناسد، ولی بعقیدهٔ هیدفیلد، این هامردمی می باشند که مریض عصبانیت اند و کلیسا اگرچه مأوای شان است ولی دارالشفاء شان گفته نمی شود .

(ج) قربانی باید برای خیر بزرگتری باشد . مثلاً اگر امام حسین (رض) به گرسنگی وتشنه گی، حیات را بقربانگاه حاضر کرد، غرض بزرگتری نزد او موجود بود که باید اسلام از بلای سلطنت مطلقه و مستبده نجات یابد ؛ و آئین واخلاق وعدالت وحریت وبرادری اسلام، واپس برو ی کار آید ، ولی اگر کسی خود را تعذیب می کند برای اینکه دیگران اورا خوب بگویند؛ و یا از خود انکار میکند که دیگران او را قبول نمایند، ویا از ین سبب خود را بکشتن میدهد که بگویند وطن خود را دوست داشته، این چیز ها درحساب قربانی نمی آید .

(د) قربانی باید بحیث یك ایدیال باشد . مثلاً اگر کسی خانه ویاخاندان ویا کسب و کار خود را ویا هم نصب العین خودرا، برای آن قربان میکند که نام آنرا بخوبی یاد کنند ، یاد ختری که از شوهر صرف نظر میکند که با مادر و یا برادر خود باشد . درحقیقت قربانی حقیقی نکرده است ؛ واینرا باید قربانی دروغی یاد نمود . اگر کسی چیز خوب راقربان میکند تااینکه سایقهٔ مریضانهٔ خود را تسکین دهد نیز ، نباید آنرا قربانی و یا فضیلت نام نهاد .

(ه) قربانی همیشه درداخل روح است . مردم دربارهٔ قربانی تصورات خطائی کرده اند ، اگرچه ماعقیده کرده ایم که مابعضی خیرهای موضوعی خارجی را برای خیرهای عندی روحی قربانی میکنیم ؛ ویا عقیده کرده ایم که سپاهی خانه و راحت وحتی حیات خود را برای وطن قربان میکند ؛ وهمچنین عالم، لذت خود رابرای تحقیق مسائل ؛ ومادر، راحت خود را برای طفل ، ومرد اجتماعی فرصت خود را برای کشور ، بطور قربانی تقدیم میکنند . ولی از نقطهٔ نظر علم النفسی طوریکه هید فیلد میگوید باید که همه این ها را به عملیهٔ ذهنی اختصار نمائیم وبگوئیم که این مردم یك دسته آرزو ها را برای دستهٔ دیگری قربانی میکنند . همه قربانی ها درحقیقت عبارت است از قربانی یك وظیفهٔ ذهنی بمقابل وظیفهٔ ذهنی دیگری ، قربانی سرباز عبارت است از انتخابی که بین سایقهٔ ترس و بین

دعوت وظیفه بعمل می آرد. عالم هم بین لذت حیات آرام و مسرت اکتشاف، انتخاب می میکند. ورنه مادر هم قربانی بسیار بزرگ تری میکند، اگر طفل خودرا، برای اینکه لذت خود کامانهٔ خود را حاصل کند، ترك کند. ولی آن قربانی قابل قدر گفته میشود که بطوع واشتیاق ما بعمل آید، نه در اثر امضای یکی از سوایق، ونه اینکه وظیفه قربان سایقه شود.

اگر قربانی همیشه تجارت سود آور باشد پس چرا ما قربانی دهنده گان را ستایش کنیم. اگر راهی برای ستایش باز باشد باید همین قدر باشد که سرمشق دیگران و مخصوصاً آنهائی که ازین کار پهلو تهی می کنند، گردد، انکشاف و ترقی حیات این است که همیشه بحیث تولد جدید از یك حال بحال بهتری واز ایدیال به ایدیال مناسب تری تحول کنیم، تابتوانیم در راه کمال، سیر کنیم وبآن نزدیك ترشویم، زیرا کمال غایهٔ آخرین ماست.

(۳۲) کمال: درطی نشوء وارتقای اخلاقی، مفکورهٔ اینکه غایهٔ مطلوبهٔ ما عبارت از تحقق خودی وانکشاف سجیه است، ما را بیکبارهگی به آنجامیکشانند که حیات اخلاقی را یک عملیهٔ نمو وترقی بپنداریم. اگر چه این مفکورهٔ است که در خلال قرون گذشته نیز بحیات اخلاقی تطبیق شده بود طوریکه نظریهٔ ابن مسکویه ومولانای رومی رادر این مورد ذکر نمودیم، ولی سلسله جنبانی جدید آن باین شکل حاضر، بدواً ازطرف هیگل Hegel و کومت Comte با همیت تلقی شده و توسط لامارک Lamark وداروین Darwin و پیروان ایشان، به اصل انواع تطبیق گشته است، در حالیکه سپنسر ودیگران دامنهٔ آنرا به اصل موسسات اجتماعی واشکال حکومت هم وسعت داده اند، وحتی تشکیل نظام شمسی ونظام تمام اجرام آسمانی را نیز برین اصل منطبق نموده اند، که ما باین نظامات علاقهٔ نداریم، وتنها چیزی که بما مربوط است، تطبیق مفکورهٔ نشوء وارتقاء است به اخلاقیات، وحتی درین تطبیقات هم علاقهٔ مابه بعضی جهات مسئله است. ما فعلاً باین واقعه کاری نداریم که حیات اخلاقی افراد ویا ملل در خلال سالها ویا قرن‌ها تطور نموده، ویاانکشاف تدریجی را

بخود میگیرد ، که این وظیفهٔ تاریخ اخلاقی است ، چیزیکه ما بآن علاقه مندیم این است که حیات اخلاقی روحاً وجوهراً یک نموو انکشاف است .

(۳۳) تطور جانب غایه: در حیات اخلاقی انسان بعضی غایات و یا معیار ها ومثالهائی است که انسان به آن می رسد، و یا در رسیدن آن ناکام میگردد . واهمیت حیات انسان درین است که آن غایات ومثال هارا تعقیب کند، ورفته رفته به آن برسد . ما میتوانیم این مقصد خودرا در اشکال حیات حیوانی تصویر نمائیم . در بین حیوانات بقول مکنزی بعضی هارا چنان می پنداریم که دریک سطح بلندتری نسبت بدیگران زیست میکنند : وما این برتری آنها را ازروی یک معیاری می سنجیم که در دماغ ماوجود دارد ، که شاید آن معیارطوری که سپنسر میگوید عبارت ازمعیار توافق بمحیطباشد ویا معیاردیگری ازین قبیل باشد ، مثل اینکه حیوانات میروند خود را بشکل انسان نزدیك کنند . کنون اگراین تصور، که یك انکشاف مسلسلی درحیات همهٔ انواع حیوان وجود دارد ،حقیقتی داشته باشد ،پس اهمیت بزرگ این انکشاف درین است که نشوء وارتقاء اشکال حیات، رفته رفته، بهمعیار و یامثالی که معین است نزدیك شده می رود ، که گویا نظریهٔ ارتقائی علم اخلاق هم درین است که درین علم نیز معیار ویامثالی موجود است که اهمیت حیات اخلاقی متکی بر نزدیك شدن است بآن معیار ویامثال .

(۳٤) حدود تطور : باید حسب نظریهٔ مکنزی در تطور سه چیز همیشه ملحوظ باشد : آغاز ،سیر وانجام. چیزیکه انکشاف می کند اول از یك سطحی شروع میکند وبطرف یك سطح بلندتری حرکت مینماید . کنون بصورت عمومی چیزی که بما ظاهر میشود نه آغاز است ونه هم انجام ، بلکه تنها عملیات و تطور است . مثلاً اشکال پست ترین حیوانات که ما آنرا آغازمی نامیم عموماً زیر مطالعهٔ ما نمی آید وطبع اینطور حیوانات تماماً بما مکشوف نیست ،ونه هم از طرف دیگر میدانیم که هنوز امکان آن خواهد بود که انجام این حیوانات به انکشاف بیشتری برسد . پس گویا نقطهٔ آغاز

وانجام برما پوشیده است وفقط چیزی که بما مکشوف است همانا وجود وجریان انواع است .
وهمینطور است باحیات اخلاقی ، که آغاز و این وجدان اخلاقی نزد ما مستور است .
وازطرف دیگر نیز نمیتوانیم که از حیات اخلاقی مکمل یك تصویر روشنی بدست داشته باشیم
و فقط چیزیکه از حیات اخلاقی میدانیم این است که در طریق انکشاف خود
پویان است . و با اینهم باز ممکن نیست که این عملیات را بتوانیم درك کنیم بدون
اینکه آنرا به آغاز و یا به انجام حواله نکنیم . تعبیر انکشاف بواسطهٔ آغاز
طریقهٔ خیلی طبیعی تری است ، زیرا که عموماً مظاهر کون را بواسطهٔ علل و اسلوب
مبدء شرح میدهند ؛ ولیکن نسبت بملاحظات عمیق تری بهتر این است که تعبیر
انکشاف نسبت به انجام صورت بگیرد ، زیرا که آغاز درین باره چون پست تراست
نمیتوانیم انکشاف حیات را به معیار و مقایسه پست تر آن بسنجیم ؛ وازین است که این
طریقه قناعت بخش نیست ؛ وازین سبب است که ما میکوشیم که هر دو طریقه را
زیر غور بگیریم .

(٣٥) توسط آغاز : درابتداء ، بسیار طبیعی بنظر می رسد که باید حیات اخلاقی
را از رجوع باصل و آغاز و از حالات و احتیاجات وحشی ها بخود معلوم کنیم ؛ وحتی
قدری دورتر رفته و از منازعهٔ حیات حیوانات پست آنرا کشف نمائیم ، زیرا که ما
بهمین طریقه مظاهر کون را مانند طبقه های علم طبقات الارضی و حتی صعود و هبوط
ملل را به اصل وعلت آن رجوع میکنیم و ازان جا مطالب را دریافت میداریم ، وحتی
میکوشیم که حتی الوسع خود را بآنجائی برسانیم که علت را در عملیات
آن مشاهده کنیم ، ولی درین مظاهر کائنات هیچگاه متوجه آن
نیستیم که انجام آنها بکجا میرسد ؛ واین طبقهٔ ذغال ویا آهن به چه چیز متطور ومنکشف
شدنی است ، زیرا کشف انجام این چیزها برموجودیت فعلی آن هیچ اثری نمی اندازد .
اما علم اخلاق ، چنانچه قبلاً نیز گفتیم ، ازین طریقه خیلی دوراست ؛ ونقطهٔ نظر آن بارها
متفاوت است . علم اخلاق هیچگاه به تجسس اصل ومبدء ودریافت تاریخ کاری ندارد ،
بلکه سروکار آن باین است که مثل ومعیارها را تشخیص کند ؛ وطرقی را بسنجد که این

آیدیل‌ها ومعیارها برسلوك اثری بیندازد، زیرا که این مثل وایدیل هامتوقف بر انجام است، نه بر آغاز. مادر مطالعهٔ مظاهر طبیعی علاقه مندآنیم که این هاچیستند؛ و لیکن درعلم الاخلاق علاقهٔ ماباینکه «چیست» نسبتاً خیلی کمتراست، زیراطوری که مکنزی میگوید: «انسان کمتر چیزی است که هست. وبیشتر چیزی است که خواهد بود.» وچیزی که‌ازان امید می‌رود این است که‌سمت نمو وانکشاف خودرا تعیین کند. سپنسر طوریکه مکنزی میگوید: معتقداست که‌روح زندگی عبارت است از: «تطبیق مسلسل علاقات داخلی به‌علاقات خارجی.» یعنی کوشش متواتر یك عضویت برای اینکه خودرا به محیط خود تطبیق کند. باز سپنسر بروایت مکنزی میگوید: هر سلوکی که باشد متوجه این است که باین تطبیق مساعدت میکند و یا ممانعت، پس آن سلوکی که مساعدت میکند سلوك خوب است وآن سلوکی که‌ممانعت میکند سلوك بداست. سلوك خوب مورث لذت است، زیرا که این سلوك عضویت را بمحیط هم آهنگ می‌سازد. سلوك بدموجب الم میگردد، زیرا که‌ازهم آهنگی‌ءممانعت می نماید. او میگوید که هر سلوك نسبتاً خوب ونسبتاً بد است. ولیکن سلوکی که کاملاً خوب باشد آن است که تماما موجب لذت می‌شود والمی از ان بوجود نمی آید. پس غایهٔ نهائی اخلاقی آن است که‌درعملیهٔ انکشاف مساعدت نماید، یعنی بیشتر به‌تطبیق مکمل علاقات داخلی بعلاقات خارجی خدمت کند. ولی آیاسپنسر درین گفتهٔ خود که‌میگوید: «انکشاف حیات ماعبارت است از عملیهٔ متواتر تطبیق به محیط» چه مقصد دارد؟ ماهی بینیم شهابی که ازفضابزمین می‌افتد، دربین محیط سیر خود شکل مخروطی را بخود میگیرد و این خود نشانه ایست که خود رابمحیط خود تطبیق داده است، که اگر سپنسر هم همینطور میگوید و تطبیق را اینطور معرفی میکند، یقین است که طرز رفتاریك حیوان نسبت به جمهوریت فلاطون، مجال بیشتری را ازتطبیق خواهد گرفت.

فیلسوفی که بخواهد براساس سپنسر خودرا بمحیط تطبیق کند بایدخودرا به اصل طبیعت و یا طبع حیوانی خود استرجاع کند، تا بتواند بمحیط طبیعی ویا حیوانی خود تطبیق شود. ولی آن مردی که میخواهد بر طبیعت چیره شود، کسی است که حسب

نظام اخلاقي سپنسر از اخلاق انحراف نموده است - حکیم، ازوقت سقراط تا کنون هیچگاه نکوشیده که خودرا بمحیط تطبیق کند، کسی این کار را میکند که خود را از محیط ناقص تر میداند، ولی حکیم نقص را درخود نمی بیند، بلکه نقص در محیط است و نقص درین است که محیط باو تطبیق نمی شود، زیرا حکیم دارای مبادی وایدیال هائی است که محیط فاقد آن است .

اگر غرض از محیط، محیط طبیعی باشد پس هیچکس این جرأت را کرده نمیتواند که اخلاق راعبارت ازین بداند که تطابق است به محیط طبیعی، زیرا حتی کسی بحیوانات هم گفته نمیتواند که ایشان بقهقرا بروند واگر مقصد، محیط اجتماعی باشد باز هم حکیم شخصی است که باید این محیط را دنبال خود جانب ایدیال رهبری کند، نه اینکه تمام وقت بکوشد که خودرا بآن تطبیق نماید .

حکیم میکوشد که محیطی را ازمرض لذت جوئی نجات دهد، نه اینکه میکوشد که بررغم فطرت رواقی خود، خودرا لذت جو بسازد .

لیزلی ستیفن (Leslie Stephen) طوریکه مکنزی روایت میکند، عقیده دارد که غایهٔ اخلاق عبارت ازایدیال «صحت و کفایت است»، «ضابطهٔ اخلاق بیانیهٔ شرایط رفاه جامعه است» «فضیلت عبارت از کفایتی است به حفظ توازن جامعه» . این نظریه، هیچ چیزیرا، بحیث غایهٔ نهائی که جمعیت بواسطهٔ آن حرکت میکند نمی شناسد، بلکه جمعیت را آنطور میداند که تنها خود جمعیت آنرا میداند وحفظ و توازن راغایهٔ مطلوبهٔ خود قرار میدهد . پروفیسر الکساندر نیز بروایت مکنزی نظریهٔ دارد که اصلاً بمانند نظریهٔ ستیفن است . او میگوید : « یك عمل و یا یك انسان همیشه به معیار و یا میزان سلوك خود تخمین میشود، که مردم اینرا مثال اخلاقی میگویند . این مثال اخلاقی یك نظام تطبیق شدهٔ سلوك است که بر تمایلات متعارضی مبنی بوده ویك موازنه را بین آنها برقرار میکند، خیر چیز دیگری نیست الا تطبیق به مجموعی که موازنه شده است . » این نظریهٔ علم اخلاق، علاقه نزدیکی به اصول و نظریهٔ انکشاف حیات حیوانی که داروین آنرا بروی کار آورده است، دارد . داروین میگوید : انکشاف انواع حیوانات بذریعهٔ

«تنازع للبقاء» بعمل آمده که دران «اصلح باقی می‌ماند» وعملیهٔ این انکشاف را «انتخاب طبیعی» میگوید. بهمین طریقه ستیفن والکساندر میگویند که در حیات اخلاقی نیز یك عملیهٔ انتخاب طبیعی است که دران یك نوع سلوکی که بسیار مکمل وبسیار موزون است مرکوز شده است. ارتباط بین این نظریات و بین نظریات داروین دریك مقالهٔ که الکساندر تحت‌عنوان «انتخاب اخلاقیات» داده واخلاقیات را ازپائین یعنی ازطبقات پست حیوان شروع وشرح میکند حسب ذیل ملحوظ میگردد:

الکساندر میگوید: انتخاب طبیعی نام آن عملیه ایست که توسط آن انواع مختلف با ساختمان های مخصوص خود برای تفوق منازعه میکنند. تا یکی غلبه میکند ونسبتاً فایق میگردد، درمسئلهٔ ارتقاء حیات حیوانی سلیقهٔ تنازع للبقاء بین افراد مختلف ویا دسته های افراد مختلف، یک‌خوی باستانی و راسخی است که توسط آن بعضی از انواع مغلوب شده می‌میرند وآنهائی که برای بقاء اصلح اند باقی‌می مانند. ولیکن در ارتقاء حیات‌اخلاقی عیناً اینطور نیست: «منازعهٔ انتخاب طبیعی‌درامور انسانی که‌جریان پذیرمیشود، بمقابل افرادضعیف وبی دفاع نیست، بلکه برخلاف ایدیل ها ومعیار های زندگی شان است؛ و بقای اصلح نصیب آن ایدیل هائی است که در راه سعادت اجتماعی میدان‌مسابقه را برباید». چیزی که دردنیای‌حیوان واقع میشود این است که بعضی افراد ویا دستهٔ ازافراد با بعضی موهبت های فطری متولد میشوند و این مواهب، آنهارا برای بقا بیشتر مناسب وآماده میسازد که آنها برحسب آن مواهب می یابند و سجایای خودرا به ذریات خود نقل میدهند، در حالیکه حریف های شان که اینقدر ها مورد لطف وموهبت نشده‌اند، ازبین می‌روند. امادر دنیای اخلاق معاملهٔ مابا حیوانات نیست بلکه با عقول است و عملیه حسب ذیل است:

مثلاً یك‌شخص قیام میکند وبایك احساساتی که‌شاید نتیجهٔ بعض انعکاسات مخصوص باشد، راه جدیدی رادرحیات بازمیکند، وبرخلاف ظلم وخشونت وبطرفداری ضعفاء وزنان وبیچاره گان بنای کوشش رامیگذارد ومیخواهد که مجال بی‌لگامی اشخاص خودخواه را محدود بسازد شایددراول تنها بماندواین تجویزات‌او با استهزاء و تحقیر ونفرت‌مقابله‌شود، ولی اگراو واقعاً

مرد مصلحی است واقوال اوریشهٔ نیرومندی رادردنیای حقیقت وهم دودل وضمیر خود او دوانده است، صعوبت و تحقیرات وحتی مرگ را تحمل میکند و بمقابل جمعیت بزرگی که احساسات شانرا ظاهراً جریحه دار کرده است مقاومت می نماید؛ ورفته رفته ایدیل ها ومفکورات اومنتشر میشود ومردم هم متدرجاً بخود می آیند ومی بینند که تقاضا های ایشان نیزهمین چیز است ؛وهمین سلوك است که آنرا در خواب میدیدند و برایش تعبیری نمی یافتند ؛ و وقت بسیاری نمیگذرد که یك مؤسسهٔ سیاسی جدیدی باین ترتیب بروی کارمی آید و روز بروز قوت میگیرد، تا وقتیکه اذهان اکثریت را وحتی تمام اذهان جامعه را اشغال مینماید. پس گویا مفکورهٔ اصلح در مقابل مفکوراتی که قوهٔ تنازع را ندارند، بدون محاربه و انقلاب غالب میشود، و آنها را بمرگ طبیعی محکوم میکند. پس باینطور اصل ایدیل های اخلاقی بمانند اصل انواع سیر ارتقائی خود را توسط انتخاب طبیعی ادامه میدهند.

(٣٦) توسط انجام : که سلوك را بواسطهٔ انجام آن شرح و تعبیر کنیم، که درین صورت تایك درجه باید به علم الغایات (Teleology) ضرورتی حس نمائیم، امانه بآن درجه و آن صورتیکه در تاریخ طبیعی بکار افتاده، زیرا طوریکه ما باینکه چرا دیپلودوکس منقرض شده وچرا سمندر باقی مانده است کاری نداریم .باین هم چندان علاقه مند نیستیم که بدانیم که چرا این سلوك غالب وآن سلوك مغلوب شده است .زیرا سلوك را دورهٔ گذشته وهم آغاز آن تعیین وتوضیح نمی کند، بلکه آینده وانجام آن است که موجب شرح وتعبیر آن شده میتواند.

پس غایه است که علت غائی سلوك وهم درعین حال مبدء شرح وایضاح آن شناخته شده است، واین یك معیاری است که تمام عملیهٔ انکشاف حیوان را شرح وتعیین میکند، وممکن است عملیهٔ انکشاف در نظرهای بسیار عمیق متضمن غایات عمیق تر ومهمتری باشد، چنانچه ارسطو و هیگل و سپینوزا و مولانای بلخی نیز این طور نظری دارند. ما در بارهٔ حیات حیوان وحتی در بارهٔ حیات طبیعی چندان سرو کاری نداریم وهم پیچیدن دربارهٔ ارتباط آن با علم الغایات خارج بحث ما

گـفته میشود . چیزیکه باید دران بحث کـنیم علاقهٔ علم الغایات است با اخلاق ، زیرا اگر خواسته باشیم که حیات اخلاقی را ازپشت سرشرح دهیم هیچ فایده رابدست آورده نمیتوانیم. ما باید که حیات اخلاقی را از آنچه پیش روی ما افتاده است یعنی ازغایات ومثل ومعیار هائی که درنظر داریم ، شرح وتعین کـنیم . که طریقهٔ آن حسب ذیل است :

(۳۷) خود حقیقی : حافظ میگفت :

سالها دل طلب جام جم از ما میکرد آنچه خود داشت زبیگانه تمنی میکرد

توماس هل گرین (Thomas Hill Green) میگوید: عنصر ذاتی طبیعت انسان عبارت است ازمبدء روحی وعقلی او . درین شبهه نیست که: انسان آن اشتهائی را مالك است که حیوانهم مالك است، وهم حساسیت وتصویرذهنی بین انسان وحیوان مشترك است ولی همهٔ این چیزها وچیزهای دیگری که در طبع انسان است توسط عقلی که انسان دارد تعدیل شده است. اشتهای انسان محض اشتها نیست وهمچنین حساسیت او نیز حساسیت محض نمی باشد، دراشتهای او کمابیش یك ظهور آشکارائی از شعور به انجام و غایه موجود است، یعنی اشتهای او محض اشتها نیست ، بلکه آرزو است. درحساسیت او همیشه کم وزیاد عنصرمعرفت بطورواضحی موجوداست که بیشترمستحق نام بصیرت است ، نسبت به حساسیت، واینهم ازین است که انسان موجود عقلانی و روحانی وزنده ایست که بخود مستشعر است ، واین خود یك حقیقت ذاتی است در ماهیت انسان ، بطوریکه سپنسر میگفت : در حیات حیوان مبادی تطبیق بحیات وجود دارد ، گرین میگوید که باید مبادی عقلی را در حیات حیوان وحتی درطبیعت حیات معتقد شویم ، ولی مبادی عقلی حیوانات بطبع خود واضح نیست ویا بطور مکمل تظاهر نکرده است ، اما درانسان واضح است وواضح شده میرود؛ واهمیت حیات اخلاقی دران است. که میکوشد مبادی خودرا روز بروز واضح تربسازد، یعنی طبیعت عقلانی وروحانی و شعوری در کار این است که خودی خودرا زیاده بر زیاده مکمل کند. طریقهٔ این عملیه را گرین چندان آسان نمیداند، زیرا که در نظر او طبیعت عقلانی ما تا کنون بسرحد تکمیل نرسیده است ، و هم چون حیات اخلاقی طبعاً به واسطهٔ نتیجه وغایهٔ خود تشریح وتوضیح

میشود وماهنوز بهانجام نرسیده ایم، پس لاجرم نمیتوانیم که آنرا بطور مکمل شرح دهیم. و چیزی که تا اندازهٔ زیادی کرده میتوانیم این است که ببینیم که ماهیت عقلی ما، در کدام راه منکشف شده میتواند، وماهم بکدام سمت متوجه شده میتوانیم که آنرا پیشتر و بیشتر منکشف بسازیم.

« گرین » بما بعضی نقاطی را معرفی میکند که بحسب آن میتوانیم آن سوالی را که پیش روی ما افتاده بود وفرق دنیای علوی وسفلی آرزو ورا ازما طلب نموده بود جواب بگوئیم.

آری! ما گفتیم که عالم های متعددی موجود است که انسان در بین آنها زیست میکند. در بعضی ازین دنیاها انسان احیاناً محض در یك لمحهٔ زندگی زیست میکند، ودر بعضی ازین عوالم انسان عادتاً زیست میکند، ولی در بعضی ازین عالم ها برای تسکین انسان هیچ مقامی یافت نمی شود، که دنیای حظوظ صرف حیوانی ازین قبیل است. در دیگر دنیاها ما نسبتاً موقع راحتی داریم، که ازبین این ها همان عالمی که انسان عادتاً دران زیست میکند تنها عالمی است که سجیه ویا خودی انسان را تشکیل میدهد. واگر تصادفاً انسان ازین دنیا بواسطهٔ جذبهٔ دفعی ویا بسابقهٔ حیوانی ویا ترغیبات غیر مترقبه، بر آمده و در دیگر دنیائی قدم زند، طبیعی است، که انسان خودرا درین عالم جدید مسئول اعمال خود نمیداند، وبلکه تصور میکند که خودش نبوده که اینچنین کاری کرده است.

امیر حسینی سادات غوری میگوید:

مگیر ازمن اگر رفتم بهر دشت   که چشم عقل را حیرت فرو بست

ولیکن این عالم اعتیادی هم چندان عالمی نیست که یقیناً بتوانیم آنرا آرامگاه قناعت جاودانی خود قرار بدهیم. بهائی آملی میگوید.

عالمی خواهم ازین عالم بدر   تا بکام دل کنم خاکی بسر

اگرچه ما هرچند پیر میشویم مانند کشف درپوست متحجر عادات خود بیشتر فرو میرویم و دران عالمی که با اعتیادات آنجا نموّ نموده ایم بیشتر راحت می یابیم و حتی کمتر

و خز ضمیر می بینیم ، ولی بعضی اوقات از عالم بلند تری که باید آنجا می زیستیم نیز واقف می شویم . حافظ میگوید :

طائر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق　　که درین دامگهٔ حادثه چون افتادم

و گاهی هم ازین نیز قدمی فرا تر گذاشته و چنین حس میکنیم که حتی این حیات معمولی ابداً «حیات خودی حقیقی» ما نبوده و ازان دنیای موقتی که بذریعهٔ صرصر جذبه و سایقه آنجا افتاده‌ایم چندان فرقی ندارد ، و ازین روحس میکنیم که درین عوالم بشمول دنیای اعتیادی نیز تسکین نشده‌ایم و بلکه درحقیقت ، خودما نمی باشیم که درین دنیاها مسکن گرفته‌ایم ، واگر زنجیر عادت، بپای ما نباشد یقین که ازان هم می گریزیم .

گراز حبس این چار ارکان گذشتم　　طربگاه جز هفت طارم ندارم
برارم پر و بر پرم کاشیانه　　به از قبهٔ چرخ اعظم ندارم

(خاقانی)

پس کدام است آن جهانی که ما خود را در ان متسلی می یابیم ؟ و چیست «خودی حقیقی» ؟. خودی حقیقی را اگر تعبیر کنیم بهترین تعبیر آن این است که «خودی عقلانی وروحانی» واین است آن جهانی که آنرا در وقت فکر و بصیرت عمیق خود اشغال میکنیم . اگر کسی بپرسد که محتویات این جهان چیست؟ البته درین باره ما هم با «گرین» همنوامی باشیم که جواب این سوال دشوار است. محتویات این جهان عقل و بصیرت ، آنقدر وسیع است که بقدر وسعت کائنات اصلی حقایق ، پهنائی دارد.

اگر کسی بخواهد که درین جهان عقل و بصیرت بجاویدان بماند ، باید که جهان خلق را که دربین آن زندگی میکند ، بخوبی بداند و باید علاقهٔ خودرا بآن بفهمد وهم باید همیشه درروشنی این دانش دران دنیا سلوك کند .

تکه نا خوانده ای علم سموات　　تکه نا برده ره در خرابات
تکه سود و زیان خودندانی　　بیاران کی رسی هیهات ! هیهات!

اگرچه این کاری است که تماماً ازدست مانمی شود ، ولی چیزی که کرده میتوانیم این است که بکوشیم این فهم را در خود ودیگران رفته رفته تزئید نموده

ترقی دهیم وزیاده برزیاده درراهی عمل کنیم که باین دانش مترقی دروفاق باشد. اگر اینطور میکنیم پس ما از روی حقیقت «مائیم»، آن «مائی» که در حقیقت متفانی ومتباقی است وآن «مائی» که ازقید زمان ومکان آزاد است. آن «مائی» که بیدل میگوید:

گر بحر جوشید ورقطره بالید ما را نفهمید جز ما که مائیم.

(۳۸) وفاق ذاتی: این عنوان شرح خوبی است از آنچه کانت گفته بود که: قانون نهائی اخلاق درین است که وفاق ذاتی داشته باشیم، بعضی میگویند که این قانون صورتی است که هیولی ندارد. ولی مقصد کانت ازین جمله این است که: «قانون نهائی اخلاق عبارت ازین است که باخود دروفاق باشیم.» یعنی باخودی حقیقی خود در وفاق باشیم. درین حال هم صورت است و هم هیولی. اگرچه کشف و فهم هیولی و مواد مشموله این مبدء رو یهمرفته کار آسانی نیست، ولی مشکل درین جاست که کانت عقل رابمعنی مجرد آن فهمیده است وآنرا بمقابل وضدیت محتویات مخصوص آرزوها قرارداده است، درحالیکه درحقیقت عقل چیزی است که به تمام دنیائی که آنرا تعبیر میکنند نسبتی دارد. دنیای بصیرت اخلاقی عالمی است که همه آرزوها راباعلاقات حقیقی ذات البینی آنهادربردارد؛ وبرای اینکه نقطهٔ نظر عقلی رابیابیم نباید که خودرا ازتمام آرزوها مسلوب و مجرد کنیم، وتنها نقطهٔ نظر صوری محض وفاق ذاتی را درنظر بگیریم؛ بلکه نقطهٔ نظرعقل اینست که همه آرزوهای خودرا درتناسب صحیح ذات البینی شان قرار دهیم. دنیای بصیرت عقلی آن جهانی است که دران همه آرزوها داخل شده بتوانند و همهٔ آنها مواقع صحیح و حقیقی خود را اشغال نمایند. و این چیزی است که بنام نفس مطمئنه شناخته شده است که دران همه آرزوها به تناسب خود نصیبهٔ خود را اشغال نموده است. این دنیائی است که هیچ غریزه نه از حق خود محروم شده ونه هم حق دیگری را غصب نموده است، پس برحسب تقسیم وترتیب عقل است که هر غریزه نصیبهٔ خود را می یابد.

حافظ میگوید:

حدیث آرزومندی که دراین نامه ثبت افتاد همانا بی غلط باشد که حافظ داد تلقینم

اینجا «حافظ» عبارت از خودی حقیقی و عقلی است، وضمیر متکلم که مضاف الیه تلقین واقع شده است، عبارت است از خودی دنیای اعتیادی و دنیای آرزوها. وچون این آرزومندی ها بر حسب تلقین وهدایت خودی عقلی است طبیعی است که صحیح و بی غلط است و باید بدون تردد درین نامه وهر نامه ثبت شود.

(۳۹) معانی سعادت: خطائی که در فهم معنی سعادت شده بود از ین جا بود که آنرا محض عبارت از تسکین هریك از آرزو های منفرده تا یا از مقدار بزرگترین ممکنهٔ آرزوها دانسته بودیم، ولی کنون که عبارت از نظم و ترتیب گردید، مسئله روشن ترشد. پس سعادت که در معنی حقیقی کلمهٔ خود، بطوریکه از لذت های آنی امتیازی دارد، نیز باید عیناً عبارت باشد از شعور و تحقق محتویات منظم خودی، سعادت یك جزء و یك نوع احساسی است که تطبیقات هم آهنگانهٔ مارا که در بین عناصر مختلف حیات خود، ودریك وحدت مثالی ومعیاری خود بکار می اندازیم، همراهی میکند. اگرچه حقیقت این است که سعادت باین معنی نیز غایهٔ مطلوب ما شده نمیتواند، ولی جای شبهه نیست که یك عنصر اصلی ولازمی حصول آن غایه، گفته میشود.

(٤۰) نفس مطمئنه وسعادت: ازین پس باید کلمه سوموم بونوم Summum Bonum خیر اعلی ویا خیر کثیر را که غایهٔ نهائی انسان است، به تکامل وتحقق ذات تعبیر کنیم. تحقق و تکامل ذات آن وقتی بارقهٔ امیدی میدهد که نفس مطمئنه میشود وسعادت هم در گرو این حالت است. مرد کامل السعاده کسی است که ازهمه غرائز خود آهنگ موافق ونداي هم آهنگی میشنود؛ واینجا است که «نفس طمانینت حس میکند و شاد وخرم بخدا می پیوندد ودر سایهٔ بندگی ولطف جاوید خداوند آرام میگیرد.»

(٤۱) سعادت ولذت: ما باید بوضاحت، بین این حالات نفسی تفریق کنیم: هیدفیلد میگوید: لذت آن لهجهٔ حس است که با اظهار جذباتی کدام غریزه همراهی میکند. سعادت آن لهجهٔ احساسی است که ما آنرا در وقتیکه همهٔ جذبات غریزی ما هم آهنگ میگردند درك کرده میتوانیم.

همه لذات خواه احساس لذت جفتی است؛ وخواه لذت تسکین غریزهٔ کنجکاوی، وهم خواه لذت خودنمائی، که هر طفل لذت یك جنگ واظهار غریزهٔ عنادرا بخوبی میداند، همه ازهمراهی اظهاریك غریزه نشئت میکند. هیچ غریزهٔ نیست که درحین اظهار خود بالذتی همراه نباشد. حتی یك غریزهٔ مانند ترس آنوقت مصیبت گفته میشود که اظهار نگردد ولی وقتیکه اظهار طبیعی خود را بیابد یعنی صاحب آن بتواند فرار کند، دران وقت شخص این فرارخودرا بایك حس نجات لذت آمیزی توأم خواهد یافت. حتی گریه بآن زنانی که وقت فارغی راجستجو میکنند تابر فرزند متوفی خود بگریند، لذتی است که آنرا می جویند.

پس سبب چیست که اخلاقیون به لذت آنقدر خوش بین نیستند؟ بلی اخلاقیون دلیل های معقولی دارند. زیرا لذت اگر بطبع خود وا گذاشته شودو بالتمام خودرا ظاهر سازد علامهٔ این است که لذت آنقدر قدعلم کرده که دیگر غریزه هارا ور اء ظهر انداخته است؛ درحالی که سعادت عبارت ازین است که همه غریزه ها بخوبی اظهار گردند. اگر یك انسان تماماً خود را تسلیم لذات جفتی میکند، معنی اش اینست که او دیگر غریزه ها را با لذات آنها بطاق نسیان گذاشته است. مخصوصاً که بعضی غریزه‌ها باهم متضاداند وپرورش دادن یکی و آنهم بطور افراط، مقتضی کشتن وپا یمال کردن غریزهٔ دیگر است. وحتی اگر انسان باوقات مختلف به غریزه های مختلف فرصتی بدهد، مثلاً یك روز برای غریزهٔ جفتی وروزدیگر برای غریزهٔ علی طلبی موقع دهد، بازهم همآهنگی غریزه ها که یگانه موجب سعادت است، بدست نمی آید، و ازین سبب لذت نمیتواند که معنی روحی تحقق ذات را ایفا کند، ونه هم معنی اخلاقی خیر را. زیرا اگر ماقوت وفوقیت یك غریزه را تشجیع میکنیم درحقیقت خودی را تجزیه می نمائیم که موجب شقاوت میشود نه سعادت.

وازین سبب سعادت آنطوری که طرفداران مکتب لذت میگویند وآنرا: «مجموعهٔ لذات» میشناسند، نیست. زیرا هیچکس نمیتواند که لذات را یکجا جمع کند وازان ها سعادتی بنا نماید، طوری که بقول هید فیلد: کسی نمیتواند عدهٔ انقلابیون را که هر کدام سرخود دعوی پادشاهی ویاقیادت ویا ریاست رادارد، جمع کرده وازایشان مملکتی

بسازد. سعادت ازین تولید نمی‌شود که لذتهای ناشی از غریزه را یکجا جمع کنیم. بلکه ازین تولید می‌شود که لذات را باهم تالیف کرده و ایشانرا جانب یك نصب العین مشترك بطور منظم متوجه سازیم. سعادت متکی براظهار ذات نیست، بلکه مربوط است به تحقق ذات.

با این هم سعادتی که لذت دران نباشد، سعادت گفته نمی‌شود. سعادت حالت موثری است که با اظهار همه غریزه هاهمراه است؛ و بانصورت همیشه یك مبدء لذت آفرینی باسعادت همراهی دارد؛ وبلکه اگر درحقیقت دیده شود سعادت برلذت برتری دارد، زیرا که درسعادت مجادلهٔ نفسی موجود نیست، درحالیکه درلذت، هرغریزه برای اظهار خود، مجادلهٔ دارد؛ واین خود دلیلی استکه در بین غرایز تفرقه واقع شده است، ولی درسعادت، دربین همه غریزه ها هم آهنگی حکم فرما است، واین هم آهنگی ازان نشئت نموده است که همه غریزه ها را جانب یك نصب العین ویایك ایدیال متوجه ساخته ودرعین حال بهرهٔ هر کدام رابرایش داده ایم.

(۴۲) سعادت ومسرت: بااینهم بسادیده شده که کدام غریزهٔ فرد بر همه شخصیت اوغلبه کرده است ودرعین حال باایدیال اودر وفاق بوده است. مثلاً شاید که مابداعیهٔ احساس عاطفه بیك مخلوق مظلوم، غریزهٔ خشم خود را برخلاف ظالمی که بران بیچاره فشار آورده است بیانگیزانیم، درین طور مواقع این طوراحساس را «مسرت» نام میگذارند. پس تعریف مسرت، قرار گفتهٔ هید فیلد، این است: مسرة لهجهٔ مؤثری است که بااظهار هرغریزهٔ که باعواطف خودی دروفاق باشد همراهی دارد. وهمینطور است اگر ما از مسرت مادری (نه ازلذت آن) حرف میزنیم. زیرا مادر اگر چه تماماً محکوم غریزه وجذ بهٔ خوداست، ولی اظهار این جذبه تماماً با احساس خودی هماهنگ است، وهمین هم آهنگی ومقبولیت آن است که صفات مخصوصی را بمسرت عطا میکند. پس مسرت لذت بیغشی است. شاید درهر جنگ وجدالی لذتی باشد، زیرا جنگ وجدال اظهار غریزهٔ مخاصمت است واظهار آن طبعاً توأم است با لذت. ولی اگر اظهار این غریزه برای این باشد که ظالمی را برانیم، آنوقت این اظهار رامسرت میگوئیم، زیرا

که عواطف خودی آنرا تائید میکند. پس نباید که مسرت محبت جفتی را که دروقت نکاح است، ازمقولهٔ لذت جفتی مفرط دانست، زیرا اگرچه هردواظهاریك غریزه اند، ولی اول الذکر بمفادهای عالی خودی قابل قبول است، وثانی الذکر اینطور نیست، وازین سبب وقتیکه اظهارغریزهٔ جفتی ازحس اخلاقی مابیگانه باشد، آنرالذت جفتی می نامیم، ولی وقتی که اظهار این غریزه باعواطف شریف عشق دروفاق باشد آنرامسرت می گوئیم. اینطور اظهارات جفتی که دوراز فساد باشد، محبت زن وشوهر راعملاعمیق تر می سازد. ولی بالعکس آن افراط بی قید جفتی است که مایهٔ عناد وننگ می گردد؛ وهم ازطرف دیگر خود داری از اظهار جفتی بنام اینکه لذت پستی است، غالباً مورث هیجان ومفضی بضعف محبت میشود.

وباز هم کیف مسرت ازسعادت فرق زیادی دارد. زیرا که روح دراظهار مسرت یك وجد دفعی وشدیدی راحس میکند، که درسعادت کمتر مبالغه آمیزوبیشتر پایدار است. مسرت چون اظهار یك غریزه است زود گذر است ولی سعادت چون هم آهنگی همه غرایز است حالت دایمی است. حتی مسرت بسیارمفرط مادر را که دربارهٔ طفل خود دارد، سعادت گفته نمیتوانیم، ولو که این مسرت برایش موجب تکامل وسعادت هم باشد زیرا که رویهمرفته اظهار یك غریزه است نه هم آهنگی غرائز، وازین است که سعادت ازمسرت بزرگتر است، زیرا که مسرت از اظهار یك غریزه بوجود آمده؛ وسعادت اظهار تمام خودی است که ازهمه غریزه ها نظم وترتیب یافته است.

(۴۳) سعادت وایدیال: این مذاکرات آنقدرمیتواند که ما رامستعد آن بسازد که ایدیال حقیقی را تعریف کنیم. در نفس مطمئنه برای هیچ غریزه هیچگونه پایمالی موجود نیست. تحقق ذات آن است که همه غرائز اظهار شوند. رهبانیت و تقشف نمیتواند که شرایط ایدیال حقیقی ما رابه پایمال نمودن مبادی لذت از بین ببرد. تاوقتیکه جسم برخلاف روح درنبرد باشد، و روح بر خلاف جسم مبارزه داشته باشد؛ وقتی است که خودی میدان منازعه واقع شده است و باید دو حصه شود، اخراج و انکار بعضی از غرائز موجب آن میشود که تنازع روحی پیدا کنند، وجائیکه

تنازع است چطور ممکن است که طمانینت و سعادت نزول نماید . تحقق ذات قانون حیات است ، وهر ایدیالی که بااین قانون منازعه میکند عاقبتش آن خواهد شد بمثل آنکه می خواهد طبیعت را توسط اینکه قانونش را نقض کند (نه اینکه قانون آنرا اطاعت کند) فتح نماید . ایدیالی که مبنی بر رهبانیت و انکار ذات باشد انجامش به فنای ذات است . آن ایدیالی که برای مبادی لذیذ حیات موقعی نمیدهد ، سزاوار آن است که قسمت خود را ببیند . حکیمی که میخواهد برفراز غریزه ها پرواز کند ، صورت را خواهد گرفت اما هیولی را از دست خواهد داد . یك ایدیال بدون غریزه ، ایدیالی است بدون قوه و تصدیقی است بلا تصور . اخلاقی که برخلاف لذت باشد ، وجود خودرا بقیمت حیات خود حاصل خواهد کرد ، دینی که جذبات را طرد می کند ، روح دین را که عبارت از عشق است می کشد . اینچنین ایدیال هائی که متضمن پایمالی و فشار غریزه ها است نمیتوانند که طمانینت داشته باشند و تحقق ذات و تکامل را حائز شوند . وازین رو باید ایدیال های کذب گفته شوند . مردمسعود آن است که در غریزه های او هیچ پایمالی نباشد . نصب العین علم النفس جدید این است تا جذباتی را که به عقده های مریضانه ملتصق است آزاد کند ؛ وباینطور خودی رامستعد آن بسازد که خود را تماماً در یابد ؛ مردمسعود آن است که همه غریزه های خود را در حیات خود ببیند ، که خودرا بطور هم آهنگی اظهار میکنند ، مثلاً ببیند که در کار و بار وپیشهٔ اوغریزه های تبارز وطموح ، خود را ظاهر میکنند ؛ و در عروسی او غریزهٔ جفتی او نمایان میگردد ، ودربین خانواده غریزهٔ پدری ویاغریزهٔ احسان اوظهورمی نماید ؛ ودر تفحصات علمی اوغریزهٔ کنجکاوی اوچهره نمائی دارد ، ودرنطق وتحریر ویا نقاشی اوغریزهٔ نمایش او بی نقاب میگردد ، وبالاخره درراه دفاع شخصی فردی ویااجتماعی ویادینی او ، غریزهٔ مخاصمت اوحرکت می کند .

پس از بی لگامی این غریزه ها است که باهم درمی افتندوخودی را میدان کارزار خود ساخته از کمال او مانع میشوند ، ولی وقتیکه زیر مراقبت خودی آمدند ونزاع های ایشان برطرف شد ، وهر کدام به نصیبهٔ خود قانع گردید ، آنگاه نفس هم فراغتی می یابدواطمینانی حاصل میکند وبعد میتواند درروشنی مبادی اخلاق ؛ که خداوند باو الهام میکند این غرایز

آرام ورام شدهٔ خود را کما ینبغی تزکیه کند وراه کمالی را که عنایت خداوندی باو ارزانی داشته است بپوید، تا خودی حقیقی خود را دریکی از دندانه های مسرح حیات دریابد.

ولی این غرایز تاخود سرباشند، ممکن نیست اطمینانی داشته باشد وممکن نیست این غرایز بتوانند مظهر تزکیهٔ امثال حکمت وتجرد وعشق شوند.

نکند باز، موش مرده شکار　　　نکنند عشق، نفس زنده قبول

«سنائی»

(٤٤) **سعادت و حالات وظروف :**- حالات وظروف اگر بمعنی چیز های خارجی باشد همان است که ارسطو آنرا شرط سعادت قرار داده است. ولی در اواخر مباحث خود، که حیات تأملی راسعادت شناخته است، طبیعی است که ازچنین ظروفی بی نیاز است. مکنزی حالات و ظروف را اشیای خارجی نمیداند، والبته اگر حالات و ظروف ازجملهٔ اشیاء داخلی باشد، طبیعی است که هرچیز به اجزاء داخلی خود تایك اندازه نیاز مندی دارد.

ولی مسئله طوری که بارها گفته ایم متعلق است بدنیای انسان. اگر انسان در سطح مادی حیات زیست میکند وسیرت لذت را تعقیب مینماید طبیعی است که درین طور سعادتی به بسیار چیزهای مادی ضرورت دارد:

من بینوا ای مضطر چکنم که زر ندارم　　　بزرت کنند زیور، بزرت کشند در بر

اما اگر سطح حیات قدری بلند میشود، طبیعی که انسان سعادت خود را دریك فضای شسته تر وعالیتری میجوید. خاقانی میگوید:

بی چرخ وزمین رقص کن! انگار هوائی.　　　می کش مکش اندوه زمین وستم چرخ

بهر صورت اگر سعادت مادی بحالات وظروف واشیاء خارجی تکیه میکند چیزی نیست که بتوان آنرا تماماً مکسوب انسان پنداشت؛ وبهتر است که بمثل ارسطو آنرا تماماً مرهون موهبت خداوند دانست. ولی اگر عین این سعادت مادی را به حالات وظروف خارجی متوقف نسازیم؛ وآنرا صفت سازگاری جسم و روح و

هماهنگی غرایز قرار دهیم و مانند خیام واریستیپوس وحتی ابیقور و هیدفیلد به لذات سهل قناعت نمائیم ٬ شاید تا درجهٔ بتوانند که مکسوب خود ما نیز باشد. زیرا که نیکبختی یك حالت روحی ووضع حسی است که همیشه با اظهار همه غریزه ها همراهی دارد، ولذاتا یك اندازهٔ و سعی، ازحالات وظروف خارجی مستقل است . دربن شبهه نیست که شرایط وظروف بسیاری است که نسبتاً برای سعادت مساعدت بیشتری میکنند. ولی این ظروف وحالات چه تاثیر بارزی درسعادت خواهد نمود، اگر تمام جذبات غریزی بتوانند بطور هم آهنگی، خودرا اظهار کنند، آیا دیوارهای سنگی و پنجره های آهنین، طوریکه هید فیلد میگوید، میتوانند که تخیل عشق رامحبوس ومحدود کنند ؟.

زن چوپان شاید بتواند همه اظهارات غریزی خودرا دران نی بست خود باشو هروخانه واطفال خود بیابد و بتواند حیات کامل و مسروری داشته باشد . واز طرف دیگر خانمی که همه اطراف آنرا سامان عیش و رفاه گرفته است، شاید مسعود نباشد و هیچ چیزی نتواند که غریزه و یا ارادهٔ اورا تحریك کند .

ولی سعادت فلا طونی وحیات تاملی چیزی است که هیچ پای بندی ندارد وحتی به زمان و مکان و ظروف داخلی و خارجی احتیاجی حس نمیکند .

(٤٥) وظیفه وایدیال :- عموماً گفته میشود که یکی ازایدیال ها این است که باید وظیفهٔ خود را بهر قیمتی که تمام شود انجام دهیم، وچیزیرا که صحیح بدانیم، خواه آن چیز سعادت بار آرد ویا نیارد ، باید آنرا اجرا نمائیم . آیا اینجا تناقضی در بین « آنچه ما میخواهیم که بکنیم » و بین « آنچه ما وظیفتاً احساس میکنیم که آنرا بکنیم »، موجود نیست ؟ ولی اگر بدقت دیده شود یقین است که قرار گفتهٔ هیدفیلد بین این جمله : « من نمی خواهم که این کار را بکنم » و بین این جملهٔ دیگر : « من اینکار را محض در اثر حس وظیفه می کنم »، اگر تناقضی هست آن تناقض کاذب است . آیا ما نمی خواهیم که وظیفهٔ خود را اجرا کنیم ؟ و اگر نمیخواهیم پس چرا وظیفهٔ را اجرا میکنیم. بلی! اجرا میکنیم، برای اینکه حق است . پس آیا مانمیخواهیم که حق را اجرا کنیم ؛ و اگر بخواهیم که کار حق کنیم، آیا آنرا بزور و کراهت اجرا میکنیم ؟.

وظایف و مشاغل ما عموماً از مناشی لذت خیزی نشئت نموده و هر کدام از آنها در پشت سرخود غریزهٔ دارد، که لذت خود را درایفای آن وظیفه می یابد، نماز نزد کسی که بر وظیفهٔ پرستش خداوندا استقامت دارد. مانند «نوردیده، ارجمندترین چیزی است». مردیکه خدمت خلق رامیکنند در اثر غریزهٔ شریف پدری است. او ازین کار خودآن لذت را می یابد که پدرمهربان در پرورش اولاد خود یافته است. خانمی که یتیم ها و بیچارگان را پرستاری میکند، باندازه تعداد نفری که موضوع پرستاری او است، کسب مسرت مادری میکند. واگر تعداد زیاد تری را پرورش میکند حتمی است که بهمان اندازه ازیك مادر طبیعی، حظ بیشتری می گیرد. و اینجا است که کمیت کیفیت را جبیره میکند.

واگرخوب دقیق شویم میدانیم که این پرستارطوعی، مسرت دیگری هم دارد که مادرجسمی آن مسرت را کسب کرده نمیتواند؛ وآن اینست که به تحسین و احترام همگنان مواجه میشودوهمه اورا تمجید میکنند؛ ولو که ارادهٔ تحسین واحترام را بحیث غایه درنظر نگرفته است.

هر کس که وظیفه را بدوش می گیرد، در اثر غریزه ایست که او را باین کار وادار نموده است. مطربی که در محافل خنیا گری می کند، بدوا این پیشه را محض برای تسکین غریزهٔ خود کسب کرده وشاید کنون لازم دیده که آنرا ذریعهٔ حیات خود نیز بسازد، ولی بااینهم غریزه ازبین نرفته وآن مغنی درهر کجا که نغمه سرائی میکند، در اثر تحریك غریزه است و ازین است که ازین نغمات خود بیش از اهل محفل کسب ابتهاج می کند. واگرغریزه همیشه انسانرا به وظایف او تحریك و تحریص و تشویق نکند آن وظیفه دوام کردنی نیست؛ ونه هم آن وظیفه میتواند وظیفهٔ قوی و مبرم و کامیاب گردد.

پس بین آنچه (می خواهم بکنم) و (آنچه می شاید که بکنم) هیچ تناقضی وجود ندارد ولی خوشبخت تر اند کسانیکه غرایز ایشان، ایشانرا بکارهائی وادار می کند که نسبتاً

غیر خواه تر است و برای اغراض عالی تری مساعدت می کنند، و اینجاست که موهبت و عنایت کار خود را میکنند.

پس وظیفه صدائی است که ایدیال بر «خودی» میکند. ایدیال طوری که دیدیم چیزی است که خودی را به جستجوی تکامل وسعادت می انگیزاند؛ وهمان ندائی را که ایدیال برخودی میکند همان چیزیست که ما آنرا صدای وظیفه می نامیم. حس وظیفه مانند باقی محرك های طبیعی، عضویت را به عکس العمل وادار می کنند و بطوری که گوش به آواز و چشم به روشنی حساس است، بهمین طورخودی نیز به ندای وظیفه حساسیت دارد. «حس وظیفه» اراده را بصورت آمرانه مجبور می کند که باین ندا لبیك بگوید: «بطوریکه مأمور شده ای استقامت کن!» ایدیال ما را به تحقق ذات دعوت میکند واین دعوت؛ دعوت وظیفه است.

پس حس وظیفه قرابت نزدیکی به ایدیال دارد، اگرچه عین آن هم نیست. اگر بگوئیم که یکی ازمقاصد بزرگ حیات ما ایفای وظیفهٔ ماست، و یابعبارت دیگر یکی ازمقاصد بزرگ ما حساسیت ما است به دعوت ایدیال؛ سخنی که دور از حقیقت باشد نگفته ایم. ولی ایطور نیست که ایفای وظیفه مخالف است بآنچیزی که مامیخواهیم. بلی! ایفای وظیفه مخالف است باهوس هائی که دراثرسایقه بمیان آمده است. وحقیقتاً هروقت که ما بحیث یك فرد منظم سعی وعملی رابجا می آوریم، همانا دراثر دعوت حس وظیفه، ویا بعبارت دیگر، دراثر ندای ایدیال است. مخالفت کاذبی که در بین ایفای وظیفهٔ ماوبین اجرای آرزوی ما دیده میشود ازین است، که آرزوهای خود را بناحق به خواهش سایقه های خود خلط میکنیم، واگرما خود را تنها عبارت از سایقه های خود بدانیم، طبیعی است که برخود ظلم صریح نموده ایم.

اگر کسی دریا یگاه وظیفهٔ خود تادم مرگ قیام میکند؛ وبرای خدمت علم به قلهٔ «مونت ایورست» صعود می نماید؛ وحیات آزادخودرا گذاشته بهمشاجرات سیاست داخل میشود؛ وبرای کشف خفایای طبیعت بجاهائی می رود که بدام آدمخواران می افتد؛ وبرای تعلیم وتربیهٔ اولاد خود اوقات فراغت خودرا قربان میکند؛ بدهی است همهٔ این

کارهارا ازین میکند که آنهارا خواسته وبردیگر کارها برگزیده است ؛ وازین سبب بااین کارها مسعود تراست وازان هابیشتر کسب لذت میکند .

پس تاجائیکه دیده می‌شود مخاصمتی را که بین ایفای وظیفه‌وبین لذت و سعادت فرض کرده اند ، تماماً مخاصمت کاذبانه است . وظیفهٔ که مسعودانه اجرا نمی شود در حقیقت بدرستی اجرا نشده است . وازطرف دیگر تنها درا ثر ایفای وظیفه و در اثر ایجاب ندای ایدیال است که به سعادت نایل میشویم ، نه دراثر پیروی سایقه های کورانهٔ نفس . وظیفه طوریکه هید فیلد میگوید: ندائی است که ایدیال بر « خودی » میکند واین ندا برای تحقق ذات وبرای سعادت و کمال است .

اگر ما باین حقیقت آشنا می‌شویم ، یقین‌است که درسر نوشت حیات اخلاقی ما تبدل زیادی روی نما میشود .

وقتیکه من دانستم که دراجرای بعضی ازوظایف شاقه که روبهمرفته ایفای آنرا طوعاً بذمه گرفته بودم و کنون هم سعادت خودرا درایفای آن میدانم ، نه تنها سعادت من درایفای آن بصورت غیر محدودی بزرگتر میشود ، بلکه ذات و صفات آن عمل نیز تبدل یافته وقیمت آن بارها بلند تر میگردد .

ووقتیکه من دانستم که وظیفه عبارت ازان است که ایدیال مرا بجانب تحقق ذاتی وسعادت وخیر ویا کمال دعوت میکند ؛ طبیعی است که من هم باین دعوت وظیفه ، نه ازنقطهٔ نظر « بایدم » بلکه ازنقطهٔ نظر « خواهم » لبیك میگویم که این خدمت ذاتاً آزادی مکمل است .

(۴۶) **پس معیار چیست؟:** سابق چنین اشاره شد که معیار ومثال اخلاقی ، میتواند خودرا بحیث یك قانون بمانشان بدهد ؛ ومخصوصاً در نظریهٔ کانت ، که آنرا محض بحیث یك قانون آمرانهٔ قطعی برما تحمیل میکند ؛ وچون این نظریه بحسب عقل‌است ، البته آنقدر قوی است که آنرا بیك طرف انداخته نمیتوانیم ، وازطرف دیگرغایهٔ اخلاقی که خودرا به حیث سعادت وانمود میکند و بصورت موزونی ازطرف بعضی ها تقدیم میشود ؛ وتایك اندازه بانظریهٔ کانت عملاً تطبیق میگردد ، نیزخود را بصورت بسیار معقولی

جلوه میدهد . این هم درست است که بگوئیم غایهٔ بزرگترین ما کمال حیات فردی واجتماعی است . ولی بااین هم مشکل است که یکی ازین ها رابحیث یك نظریهٔ بسیار تسلی بخش قبول کنیم . نظریهٔ قانون خالص عقل که بصورت مجرد و فی ذاته گرفته شود هم چندان تسلی بخش نیست . زیرا که دارای یك محتویات مادی و مثبتی نیست . نظریهٔ سعادت هم بذاته نمیتواند که برای ما یك مبدأ اخلاقی را تهیه کند . زیرا که نقطهٔ نظر آن کلی وآفاقی نیست . کوشش بعضی ها که هردو پهلوی مسئله را بهم ربط میدهند هم درین باره کامیاب نشد که برای ما یك نقطهٔ نظر وفاق خودی واحدی پیدا کند ، اگرچه نظریهٔ کمال روزنه امیدی بما باز میکند ولی اگر مقصد از کمال، کمال جسمی و کمال حیات باشد ، دارای روح اخلاقی شده نمیتواند .

ولی مشکلات ما آنوقت حل شده میتواند که قابل فهم کمالی که نصب العین ماست بشویم . اگرچه تا اندازهٔ درین باره بیاناتی داده ایم ولی کنون باید آنرا واضحتر بسازیم . و باز چون نظر میکنیم میبینیم که این توضیحات ما بیك سلسله مشکلاتی محاصره شده است، زیرا که مارا بمسایلی متوجه میکند که اگرچه تماماً ازمسایل مابعدالطبیعه نیست ولیکن درسرحد ما بعدالطبیعه واقع شده است . وهم مارا مجبور میکند که ازخود سوال کنیم که ما از کلمهٔ «خیر» چه چیزرا فهمیده ایم . و آن سوالی را که سقراط و فلاطون هم بصورت نهائی حل نکرده اند، بما مشکل است که بآن یك جواب کافی وشافی بدهیم، ولی چیزی که باید بکنیم قرارتجویزمکنزی این است که بدانیم که مشکلات درکجااست ، واز کدام جهت بارقهٔ امید را باید جست . شاید بحث دربارهٔ قیمت نهائی از راه دیگری بتواند درین باره بعضی روشنی هارا بیفگند .

(٤٧) **تصور معنی قیمت:** قیمت ذاتاً ازجملهٔ اصطلاحات اقتصاد است، وقتیکه از قیمت یك گردهٔ نان سخن میگوئیم ویا از کار یك روزه بحث میکنیم عموماً یکی ازین دو مفهوم درذهن ما می آید :

اول: عبارت است ازیك مقیاس واندازهٔ که بررفع احتیاجات انسان خدمت میکند.

دوم: عبارت است از تخمین نسبی (که مثلاً دراصطلاح ماپول گفته میشود) که

توسط دستهٔ از بشر وضع شده است' که معنی دوم نیز متکی به معنی اول است. وعموماً درست است که آنچه معناً دارای قیمت است' قیمت آن ازین جهت است که ذریعهٔ یك چیزی دیگر است. یك گردهٔ نان که قیمت دارد ازین است که ذریعهٔ رفع درد جوع ویا واسطهٔ عمل لذیذ خوردن است. پس قیمت نان برین متکی است که ماحیات خود ویالذت و رفع الم را قیمت میدهیم. این طور قیمت ها را بعضاً قیمت های آلی میگوئیم و آنرا از قیمت های عالی وذاتی فرق میکنیم. پس کدام اشیاء قیمت جوهری دارد؟ و قتیکه کانت می گوید: « هیچ چیز بدون قید وشرط خوب نیست الا نیت خوب. » مراد او این است که نیت خوب قیمت جوهری وذاتی دارد و بدون آن هیچ چیز دیگر بدون قید و شرط مالك این قیمت جوهری نیست. سعادت در نظر کانت آنوقت دارای قیمت جوهری شده میتواند که لایق و مستحق آن باشد و وقتی این لیاقت واستحقاق را بخود می گیرد که با نیت خوب همراه باشد.

پس در نظر کانت نیت خوب دارای قیمت جوهری است؛ وهم عنصر مهمی است در ان چیز هائیکه قیمت ذاتی و جوهری دارند. سد گوگ' بروایت مکنزی' میگوید: لذت دارای قیمت جوهری است و بلکه تنها چیزی است که در دنیا این قیمت ذاتی را دارد. بعضی دیگر گفته اند که جمال دارای قیمت ذاتی است. دستهٔ دیگری این بهای جوهری را به حکمت مید هند؛ وعدهٔ هم به محبت؛ وجماعتی نیز این قیمت را به حقیقت میدهند. وهمچنین به آزادی' نظام' وحیات؛ وشاید چیزهای دیگری نزد طرفدار ان خود دارای قیمت ذاتی باشند که ما کنون با این نظریات کاری نداریم' ولیکن چیزی که در نظر ما است اینست که معنی قیمت جوهری وذاتی چیز' عبارت است از این که آن چیز بذات خود ارزش دارد' و بذات خود مطلوب است' و ذریعه و آلهٔ چیز دیگری نیست' وطبیعی است که باید این چنین یك چیز موضوع انتخاب یك موجود عقلا نی گردد.

(٤٨) معنی خیر: مکنزی میگوید' درین تازگی ها توسط داکتر مور G.E. Moore اظهار شده است که « خیر » در معنی مهم اخلاقی خود قابل آن نیست که در قالب (حد) یعنی تعریف کامل داخل شود. و تاجائیکه مسئله مربوط علم منطق است این اظهار تماماً حق است' منطق میگوید: که تصورات بواسطهٔ جنس که عالیتر و عامتر از ان است' با نضمام فصل (یعنی خاصهٔ جوهری

آن) تعریف میشود ، که این نوع تعریف را (حد) میگویند، زیرا که حدود ذاتی آن را تعیین میکند، مثلاً : اگر بخواهیم که حد (تعریف ذاتی) انسان را بگوئیم، جنس ما فوق انسان را که حیوان باشد با ناطق که خاصهٔ جوهری انسان است ضم نموده میگوئیم که انسان (حیوان ناطق) است ، و یا یك چیز را به اجزای آن تحلیل می کنیم و مثلاً میگوئیم نمك چیزی است که از سودیم و کلورایدتشکیل شده است . وچون خیر نه برای خود جنس عالیتری دارد و نه هم اجزائی را مالك است پس نمیتوان برای خیر حدی قایل شد و آن را از روی منطق تعریف نمود . زیرا خیر مانند یك رنگ و یا یك بوی و باقی مقولات و اجناس عالی ، از خود جنس بلند تری ندارد؛ و نه هم اجزائی را مالك است، پس خودش به هر دو طرف بالا و پایان خود نهائی است و هیچگاه تحت (حد) منطقی نمیاید . ولی باز هم همهٔ تعریفها حد گفته نمیشود ، و بعضی تعریف ها اگر بطور جوهری صورت نگیرد و توسط اعراض تعریف شود اصطلاحاً (رسم) گفته میشود . از جملهٔ رسوم یکی این است که یك چیز را از روی درجه و رتبهٔ آن که از جملهٔ اعراض است میشناسیم . فرض کنید رنگ ، ومثلا رنگ سبز که آنرا میتوانیم از روی رتبه ومقام آن که در طیف شمسی دارد، مابین منطقهٔ زرد و آبی معرفی کنیم . ویا مثلا بگوئیم پنج آن عدد اصلی است که بعد از چهار و پیش از شش است . که باین صورت میتوانیم حتی افراد را هم تحت یك (رسم) قرار دهیم ، زیرا شخص هم بدون اینکه توسط مقولات که همه اعراض اند، بدیگر صورت تشخیص یافته نمیتوانند . و بهمین طور ممکن است که خیر را توسط اعراضی مانند (قیمت) بدانیم زیرا که قیمت هم میتواند یك درجه و یا رتبهٔ را مشخص کند و میتواند نشان بدهد که یك چیز از چیز دیگر بهادار تر است؛ و هم قیمت میتواند که بطور مثبت و یا منفی سنجیده شود . و کنون صحیح است که بگوئیم که خیر عموماً آن است که قیمت مثبت دارد ؛ وشر آن است که قیمت منفی . و همچنین درست است اگر بگوئیم که لفظ خیر و یا شر ، به مانند لفظ قیمت ، میتواند به اشیائیکه قیمت آلی دارند و یا قیمت جوهری و ذاتی ، سیانا استعمال شود ، که مورد بحث ما آن خیر هائی است که ذاتی وجوهری باشد .

مسئلهٔ که درین مورد بآن علاقه مندیم درحقیقت تنها (خیر) هم نیست ، بلکه آن خیری است که نهائی است و فعالیت های ذوی العقول متوجه آن است . از نقطهٔ

نظر شرح گذشته، خیراعلی آن است که مالك قیمت اعلای مثبت باشد؛ و اگر اعمال انسانی را که مورد بحث ماست هم بآن متوجه سازیم آنوقت خیر اعلی را باید اینطور تعریف کرد: بلند ترین قیمت مثبتی که میتواند توسط انسان متحقق شود. ولی چیزیکه بیشتر مورد توجه ماست اینست که آیا ممکن است یك معلومات مشخصی از محتویات این نظریه، بدست ما بیاید، ولی طوریکه عموماً معتقد اند، این کار بسیار مشکل نیست و میتوان حسب ذیل بعضی تجارب بدست آورد.

(٤٩) - خیراعلی چیست؟ از آهنگ این کلمه آنطور مفهوم میشود که چیزی است که موجب راحت وطمانینت مطلق روح انسانی است، ولی آیا این طور عالمی پیدا میشود که روح یك موجودی مانند انسان را تسکین دهد؛ و آن تسکین و طمانینت هم اساسی و پایدار باشد؟

صحرا گرهی است، در دل تنگ — دریا عرقی چکیده از سنگ
اختی بدر آ زعالم تنگ — یعنی کز کار گاه نیرنگ

هر نقش که دیدی آنقدر نیست

ازین معلوم میشود که بیدل بدنیای خود راضی نیست و آن را در خور همچو خود، یك موجودی نمیداند. ومشکل است بیدل را وادار کنیم که این عالم تنگ را بحیث یك خیر نهائی قبول کند.

ولی بهر حال باید یك دنیای منظم و گزینی درنظر و در تصور خود داشته باشیم که مظهر خیراعلی ویا خیر کثیر شده بتواند، که آیا میتوانیم رویهمرفته این دنیائی را که در ان زندگی میکنیم بحیث خیراعلی بشناسیم؟ این سوالی است مشکل، و شاید ماهم نتوانیم که بیشتر از فلاطون به حل این مشکل نزدیك شویم، اگرچه ذرایع بیشتری نزد ما موجود است.

و از طرف دیگر این دنیا در هر لحظه که ملاحظه کنیم عین آن دنیائی نیست که در ملاحظهٔ سابق ما بوده است، دنیائی است که رفته رفته کسب تحقق و ترقی میکند. در حالیکه خیر اعلی باید چیزی باشد که به کمال علویت خود رسیده باشد.

همه مشکلاتی که نویسندگان باستانی وتازه را متحیر ساخته است این است که دو اثنینیت نزد ایشان جلوه نموده: یکی اینکه خیر تام را به مانند صیدی ساخته اند که باید خیر اخلاقی، آنرا اولاً انتخاب کند، وباز آنرا بکوشش بدام بیاورد. دوم اینکه خیر اعلی دنیائی است خارج از انسان. ولی حقیقت این است که علم اخلاق نمیتواند حقایق اشیارا تبدیل کند ونه هم میتواند بطور موضوعی دنیائی را بحیث خیراعلی ایجاد ویا تشخیص نماید، وبعد آنرا انتخاب کند، و سپس آنرا کسب نماید. ما هیت اشیاء، شخصیت انسان ها، حقایق موجودات همان چیزی است که درعالم طبیعت بوده وهست که علم اخلاق درین ساختمان های فطرت هیچ دخل وتصرفی کرده نمیتواند. کارخارقهٔ که علم اخلاق دارد، این است که در عالم های نفسی انسانی فعالیتی کرده میتواند.

انسان در بین دو لایتناهی است. یک لا یتناهی جانب ابدیت و جانب روح و جانب مابعد الطبیعه، و هم لایتناهی دیگری جانب فنا وجانب ماده و جانب طبیعت. که انسان دربین این دو جاذبه، همیشه درجذب ودفع است. واگر چه در اثر ساختمان جسمی وروحی وقوت وضعف غریزه ها وسوایق ومیلانات خود، استعدادی دارد که در بین این دو لایتناهی موقعی را برای خود تشخیص دهد وآنرا دنیای خود بسازد، ولی از طرف دیگر ارادهٔ دارد که شاید برهنمائی عقل اورا باین دنیاقانع نسازد وبطلب دنیای بلند تری وادار کند، وچون یک دنیابدنیای دیگر رهنمون است واین زینه‌ها به مانند سلسلهٔ معدات. یکی بدیگری رهبری و مساعدت میکند، شاید شخصیکه خیال سلوک را دارد بیکی ازین مراحل قانع نشده از دنیا بدنیای دیگری ارتقا جوید. پس ما دنیای دیگری را ایجاد و تشخیص نمیکنیم وخیر اعلائی را خارج از خود نمی خواهیم. همین دنیااست که شراست وهمین دنیا است که بازخیراست، وبازهمین دنیااست که خیراعلی است.

انسان درین چاه طبیعت فردی خود، شاید بچهٔ خودرا زیر پای کند، ولی درفراز قلهٔ فضیلت عقلی واجتماعی خود، شاید بریک دنیا ئیکه بتزاحم حیات دچار اند رحم وشفقت نماید؛ شاید روزی باشد که خودی خودرا بدون از خواهش خوردن چیز دیگری نمی داند، به طلب سیبی دیوار باغی راسوراخ کند وباغبانی را بکشد، وشاید

هم روزی شود که قاتل خودرا دراثر جهلش معذور بداند وآنچه که حق انتقام شخصی او باشد برو ببخشاید و از صلاح آیندهٔ او نا امید نشود . یکی ، روزی گاو دزد بود وروز دیگر شاعر وفیلسوف شد . دیگری زمانی خمار بود ووقتی دیگر محتسب گشت . اینها دنیا هائی است که باشندهٔ خود را بر مقتضیات خود وادار بکاری میکنند که در خودآن دنیا است .

اگر دنیا مثلث است که سه بعد دارد ، ویا مسدس که شش جهت دارد ، و یامدور است ، دنیای آقلیدس است ؛ واگردنیای اکل ومأ کول است دنیای سپنسر است ؛ واگر مصطبهٔ لذت است دنیای ارستیپس است ؛ وهم اگر غرفهٔ صرافی است دنیای بنتام است . ولی دنیای سلوك دنیای دیگری است ..

ما بنام اخلاق شاهان ، اخلاق امراء ، اخلاق زهاد وغیره ، دستور هائی دیده‌ایم که مخصوص طبقهٔ از مردم بوده است ، ولی اخلاق ، بطور عمومی و کلی و اخلاقی که برای نوع بشراست آن چیزی است که باید ثابت ولا یتغیر باشد ، وآن وقتی میشود که اخلاق بروفق آن نظامی باشد که بشر را در راه انکشاف عقلی او و بجانب سر منزل مقصود او سیر میدهد .

در دائرهٔ وجود ، یعنی بین خالق ومخلوق ، دو صحنه ویا دوقوس موجود است که یکی «وسعت است» ودیگرش «علم» وخداوند واسع وعلیم است . و سعت عبارت است ازآن لایتناهی که بنام عالم فطرت از خداوند نشئت نموده وبرحسب نظام مادی کائنات سیرمیکند ؛ وعلم عبارت از ان لا یتناهای دیگری است که بنام شعور بطرف او تعالی روان است ونظام ادبی کائنات را تطور میدهد .

در جائیکه مظاهر حیات تبارزی ندارد ، انجا است که قریبا صد فیصد نظام مادی حکم فرما است و «هر کدام از (اجرام سماوی) در فلکی شناوری دارد» ولی هر چند که مظاهر حیات روشن شده میرود ، علائم شعور بنظام اخلاقی بیشتر آشکارمیشود ؛ وبا این هم هنوز حیوانات بیشتر بنظام مادی مربوط اند . یك چوچهٔ روباه دست آموز میتواند که اهالی شمال اروپا را از قطر یخ رود خانه های بزرگ و عمیق واقف بسازد

و ایشان را رهنمونی کنند که بروی یخ آن رود خانه ها عبور کنند یا نه ' ولی دا ناترین اشخاص نمیتوانند این آشنائی را بقانون طبیعت داشته باشند . امایك بچهٔ سه سالهٔ انسان ممکن است ازعریانی خود ویا کاریکه برخلاف نظام اخلاقی نموده است' بصورت بارزی متاثر ومنفعل شود ' که شاید آثار آن در نظام عصبی ودورانی او ظاهر گردد .

پس آخرین مراحل قوس نزولی ویا قوس وسعت وقوس نظام طبیعت' همان مرحله است که بحیات میرسد وانسان درمراحل حیات ' مخصوصاً موجودی است که به طرف قوس صعودی وقوس شعور وقوس نظام ادبی ، اخلاقی پویان است .

وچون ماطبعاً باینطرف یعنی طرف قوس صعودی روانیم وقسراً نیز باینطرف کشانیده میشویم' بهتراست که اراده وسلوك اخلاقیء برای خود کسب کنیم که ما را باین طرف بیشترسوق دهد' زیرا فرزندان فطرت باید براهی روند که وجههٔ سیر فطرت است . سپنسر دراینکه اخلاق را « سلوك برطبق سیرانتخاب طبیعی » گفته است تایك اند ازه حق بجانب است . واین حق است که باید سلوك انسان برطبق سلوك فطرت باشد . رواقیون هم تایك اندازه درین نظریهٔ خودحق بجانب اند که « حیات بروفق طبیعت . » ولی نقصی که دارند این است که طبیعت انسانی و عقلانی رادرنظر نگرفته وانسان راهمقطار باقی موجودات بیجان وبیشعور عالم طبیعت قرارداده واوراتوصیه نمودند که بروفق نظام طبیعی سیر کنند . درست است که انسان بروفق طبیعت زندگی میکنند ' ولی بروفق طبیعت عقلانی وطبیعتی که بطرف قوس صعودی است .

انسان درشعور زندهٔ خود میداند که بعضی صفات زندهٔ درزندگی کائنات موجود است . امثال: حیات ' ارادت ' علم ' قدرت ' سمع ' بصر وغیره ' وانسان این صفات را نه تنها درخود می یابد بلکه آنهارا درهرچیز وهر جا سراغ میکند . این چیز ها است که نظام مادی وادبی توسط این چیز هاروشن شده؛ وازطرفی اینها نیز توسط آن نظام آشکار شده اند واز پهلوی دیگرعین این چیز هادران نظام موجود اند . واینها علاوه بر صفات وسعت و قسط وباقی حقایق ثابته ' چیز هائی میباشند که جوهریت اشیاء واشخاص رابمیان آورده اند

و علاقهٔ بین الا شیائی موجودات گشته اند ، پس انسان میداند که این چیز ها حقایق ذاتی واساسی میباشند که در مبدأ ومعاد این وسعت واین شعوروجود دارند ، واین صفاتی میباشند که مثال های حقیقت وحیات اند ؛ وازین رو باید مثال های ادب واخلاق ما نیز باشند ، اینها عواملی میباشند که ، دوران ذات البینی قوس وسعت وصعودرا کارفرماشده بعضی در کار نظام مادی ودستهٔ هم در کار نظام ادبی است ، ولی وحدت مطلقی که بواسطهٔ این صفات به دنیای کثرت ارتباط دارد ، مثل اعلای خلق وتکوین ومدار برین ارتباط نظام مادی وادبی ومبدأ ومعاد قوس صعودی ونزولی است ، «او پرورد گار مهربان دنیاها وداور و دارای روز بازپرس است» طوریکه او «نور آسمانها وزمینهاست» بلی ! اواست مثال اعلای کمال .

پس ما بطوریکه طبعا طرف این لایتناهای شعورروانیم باید اراد تاً روی اقبال خود را باین طرف کنیم ، که دنیای خودرا رفته رفته حتی المقدور آنطور شکلی بدهیم که تاسرحد امکان مشابهت وتاتشبهی به مبدأ ومعاد قدسی ماداشته باشد .

گویا عالم خیر اعلای ما آن عالمی است که ظاهره ومثال همهٔ آن صفات زندهٔ که در همه مشاعر وحواس وحتی غرایز ما تظاهر میکند ، بههمان تناسب نیز درین عالم ما فعالیت کنند ؛ وبآن نوع تناسبی درمسیر کنند که تناسب ذاتی آنها است ، که ازهم آهنگی اینها نفس مطمئنه بوجود میاید وازهم آغوشی نظام مادی وادبی دنیای ما ، مثال خیر کسب وجود میکند . پس بین نفس مطمئنه وبین مثال خیر ، یعنی بین ما وخیر اعلی جدائی نیست ؛ وخیر اخلاقی چیزی نیست که ازما بیرون باشد ، زیرا هرچیزیکه بطرف مثال کمال سیر میکند مثال خیر وخیر اعلی است .

پس گویا سالك وحدت الوجودی دوقسم است : یکی آنست که تنها قوس وسعت رادایرهٔ مکملی تصور نموده ؛ وتنها نظام مادی وطبیعی را شناخته ؛ وبجز اینکه نزد آن نظام تسلیم محض شود دیگر چارهٔ بخود نمی بیند وبحیث یك مجبور محض وراضی بهرچه هست هیچ اراده وانتخابی ندارد . واگر ازین شخص دربارهٔ اراده وانتخاب سوالی کنیم جواب او آنطور جوابی است که سپینوزا ازان حکایت میکند . سپینوزا میگوید :

اگر از سنگی که آنرا بجائی پرتاب نموده ایم بپرسیم، البته جواب آن همین خواهد بود که بجای موجودهٔ خود طوری قانع است که گوئی خودش آن جای را انتخاب کرده است. ولی سالك حقیقی وحدت الوجودی کسی است که هردو قوس را ملاحظه میکند (و در قاب قوسین معرفت است) باین طور که خودرا در قوس وسعت وقوس عالم امر مجبور محض میداند؛ ولی خودرا در قوس عالم شعور و انتخاب مثال، مختار می شمارد؛ و اختیار هم همین است که عالم خودرا اختیار میکند. ما اختیار آنرا نداریم که مال همسایهٔ خودرا حق طبیعی خود بسازیم، ونه هم میتوانیم خوی اورا بدل کرده واورا مرد سخاوت پیشه و جوانمردی جور کنیم که مال خودرا بما بدهد. چیزیکه در اختیار ماست این است که ارادتاً خودرا بعالمی برسانیم که بتوانیم در مورد همسایه ومال او، نظام طبیعت را بانظام اخلاقی تطبیق نمائیم.

ما باید برحسب مثال (حی قیوم) حتی الوسع بکوشیم که در همهٔ زوایا و خبایای حیات، زنده و بیدار باشیم، وحتی اگر ممکن شود مانند ثابت بن قره دشمن خواب و یا مانند ادیسن دشمن شب وتاریکی گردیم. ما باید بر طبق اسوهٔ (فعال لما یرید) ارادهٔ خودرا برسمت مثال وبرطبق نظام ادبی بکار اندازیم وشب وروز در کار آن باشیم، ما باید به عمق طبیعت، به جوف زمین وقعر دریا و بام فضا، راه یابیم وبرضد ثقل و کثافت مجادله کنیم؛ ما باید مستقیماً باده را از تاك وشیشه را از سنگ وقوت را از ماده اخذ کنیم، ولی آنرا برحسب نظام ادبی بصرف برسانیم. ما میتوانیم بروفق نظام طبیعی اتوم را توسط حرارت و یا ضربه ویا اصطکاك بشکنیم وهم میتوانیم توسط شکست وانفلاق آن، وهم ذریعهٔ حرارت وضغط آن، وهم بواسطه فعالیت رادیوئی آن، شهری را بتناسب طبیعی مقدار انرجی اتوم با زن ومرد وصغیر و کبیر، مجرم ومعصوم، بصورت دراماتیك بکشیم، ولی اگر از نظام ادبی واخلاقی استشاره کنیم، هیچگاه بما اجازهٔ این جرم عفو ناشدنی را نمیدهد. کشت انگور وفشردن واختمار آن همه عملیهٔ قانون طبیعت است، ولی مست ولایعقل شدن خلاف قانون ادبی وسیر قوس عقلانی است.

ما باید برسنت مثال «لامکانی» سیال وجوال باشیم که برحسب این مثال، زمین گیری، غنوده گی، اعتزال، تعطل وامثال این صفات منفی، عملاً رذیلت گفته میشود. وحتی

فیلسوف اخلاقی نباید بمکان عقیده کند ، مکانی اگر باشد وبفرض اینکه با شد منفی حرکت وخمود حرارت و کلمهٔ مرادفی است بامرگ . کسیکه زمان را بعد چهارم مکان فرض نموده ، درحقیقت ازنظام ادبی انکار کرده است. حیات سیال وجوال است ومرگ عبارت است از تحسر وتحجر و تمکن . مکانی اگر بنظر میخورد عبارت است از انجماد : انجماد حیات، وانجماد حرکت، وانجماد حرارت . برق ونورمکان ندارد؛ ونسبتا اگر مکانی هم داشته باشد همان صخره های کوه و یخ چال های قطب است، که آنهاهم کماهی به نفی مطلق تحجر وانجماد محکوم نشده و نسبتا نبضی از حیات زمان در ان ها میجهد، زیرا هنوز نسبتا حرکت بطیئی دارد ، پس مکان مطلق مانندخلای مطلق چیزی نیست که درتصور بیاید. سکون اگر دیده میشود وتحجرو تحسر وثقل و کثافتی که به چشم میخورد، همانا علامهٔ این است که حرکت نسبتا کم شده است. پس مکان ضدخلاء نیست، ضد زمان و حرکت و حیات است ، و از ین است که می بینیم هرچند حرکت زیاد میشود تظاهر زمان روشنتر میشود وعوارض مکان که ابعاد وحجم و کثافت وثقل است کمتر میگردد . حیات حرکت است که زمان مسیر آن است؛ ومرگ سکون است که مکان مدفن آن محسوب میگردد . زمان سیلان نوراست ومکان تحجر ظلمت ، مکان عبارت است از دردخم بیجوش وجود، و زمان عبارت است ازروح زندهٔ حیات وقلب جهندهٔ کائنات. درعرصهٔ شش روز زمان(که معیارحقیقی آن نزد خداوند معلوم است) سر نوشت مکان معلوم شده است، وخدا آنرا بمعیارزمان آفریده است . اگر وضع و محاذات زمین بدل شود، شاید همین ابعاد ومقادیر باین حال نماند ؛ و حتی میتوانیم مکانی را تصور کنیم که ابعاد کمتر ویا بیشتر داشته باشد، ولی زمان همین امتداد وهمین اتصالی است که شاید اگر آنرا بطور مجرد هم تصور کنیم، بهمین ماهیت وبهمین کیفیتی باشد که کنون هست، و ازین است که بعضی آنرا بطور مجرد و بحیث کلی هم تصور نموده اند.

پس بندهٔ خداوند، که خداوند اورا بصورت خود خلق نموده؛ و از روح خود درود میده است، دیگر کاری ندارد الا که تخلق باخلاق خالق خود کند، و دنیای او مانند کائنات خداوند، دنیای کوشش دایم وصحنهٔ فعالیت هر دو نظام باشد. بندهٔ خدا که برطبق قوس شعوری وبرسمت سیر تکاملی طبیعی خود، بسوی مبدأ ومعاد خودپویان است؛ ونیز طبیعتی که ازروی وسعت پراگنده ودور شده است، سعی دارد که باز رفته رفته توسط شعور واراده دران بدایت خود منتهی شود، پس باید که بندهٔ خداوند ارادتاً سلوکی داشته باشد که باین سیر دروفاق باشد. ماباید با خلق وسنت خدا درو فاق باشیم، ماباید طرف یزدان را گرفته با اهریمن در نبرد باشیم. باجهل، باظلمت، با تعطل، باخمود وباهرچه که بانظام طبیعی وادبی کائنات، وهم باصفات زندهٔ که مظاهر آن دروجود نمایش میکنند مخالف است، درستیز ابدی ودایمی باشیم.

امام این صفات، حیات است وماهم مثال این صفت را امام فضائل خود میگیریم، حیات را احترام میکنیم؛ حفظ میکنیم؛ پرورش و انکشاف میدهیم وآنرا آشیانهٔ قشنگ وسزاوار روح خداوند میسازیم و میکوشیم که ظاهراً وباطناً آنرا از کثافاتی که موجب امراض جسمی وروحی میشود پاك کنیم و بهیچ غریزهٔ ازغرایز آن ظلم و تعدی نکنیم که عایق کمال آن نشود، نه غریزهٔ جفتی اورا درراه غریزهٔ خشیت آن قربان کنیم ونه غریزهٔ حفظ ذات اورا نزد غریزهٔ گله گی (اجتماعی) او هدرسازیم ونه هم بالعکس. بگذاریم وبکوشیم که همه‌غرایز کسب‌وجود کنند و بهمدیگر معرفی‌شوند و حقوق همدیگر را بشناسند وهمه گرد هستهٔ ایدیالی جمع‌شوند که آن‌ایدیال برطبق مثال‌خیرومثال کمال وبروفق هم آهنگی نظام مادی و ادبی کائنات باشد. اگراینطور میکنیم آنگاه ماعبارت میشویم ازان دنیای صغیریکه فلاطون گفته بود وبه طوریکه ساعت های‌بنددستی مانمونهٔ است ازساعت بزرگ بلدیه، عالم ماهم نمونهٔ زندهٔ میشود ازان عالمی که این هر دونظام دران فعالیت دارند. واین است دنیای خیراعلی وعملیهٔ کمال، ولی آیا کجا است دنیای نظام شمسی؟ اگر ما دنیا رابمعنی مکان بشناسیم، نظام شمسی با مجموعهٔ کواکب خود به جانبی سیر دارد که معلوم نیست بکجا میرود. ولی همینقدر معلوم است که فطرت

وحیات بی غایهٔ نیست وغایه‌هم آنطور غایهٔ نیست که جانب نقصان متوجه باشد، پس هر آن دروضع ومحاذات دیگری است وهیچ ممکن نیست که یك حرکت زنده به مکانی پای بند باشد . بر همین منوال است عالم ما که برسیر مجبول شعوری خود هر آن درشانی است که مانیز باید بروفق آن وبرمداری مانند مدار آن ، پویان باشیم ونزدهیچ مرحله و منزلی متوقف نشویم .

چراخود کشی (ولو که عرصه برما تنگ باشد وامیدی دربقیهٔ حیات باقی نمانده باشد) رذیلت است ؟ برای اینکه شعور ذاتی ما بما میگوید که خود کشی برخلاف این نظام واین سیر است . پس همین‌طور است باقی رذائلی که مابه شعورذاتی‌خوداز ین نظام مستشعریم وهرچه راکه بروفاق آن نمیدانیم آنرا رذیلت‌وشذوذازان قانون میدانیم؛ خواه ارادهٔ مابا ما همراهی بکند ویا نکند .

مااینرا نمیگوئیم که‌مثال‌خیرچون یکی‌ازمسائل‌عمیق‌مابعدالطبیعه‌است، تماما ازابهام بیرون است ، ولی مثال خیر باهر ابهامی که داشته باشدمیتواند معیار انتخاب غایه های مابشود. ما مثلاً میخواهیم که چوپانی کنیم طبیعی است که غریزهٔ پدری که در ما قویتر شده است ما را باین کار وا داشته است ومامیتوانیم که این شغل خود را بمثال خیر روشن کنیم . آیا بهتر نیست که ازبین مرغزارها آن مرغزاری را انتخاب کنیم که چهرهٔ طبیعت آنجا شگفته تر باشد وبرای این زندگان پرحس، ساز گارتر گردد. آیا نمیتوانیم با گلهٔ خود رفتارخوبتری کنیم وآنهارا خوبتر وسالمتر وقویترنگه داری کنیم در معاملهٔ ذات البینی ایشان وهم در معاملهٔ که-در بارهٔ ایشان میکنیم از راه تناسب و عدالت پیش آئیم . اگر ما درین باره همه شرایطی را که قانون طبیعت و نظام ادبی متحداً بما الهام میکند در نظر گرفته باشیم، آیا چیزی‌از غایه های قیروانی‌وبنتامی باقی میماند که براورده نشود. مثال خیر طوریکه فلاطون گفته است مانند خورشید است که باابهام خود باز هم به همه غایه های ما نور ونمو میدهد؛ ودر نور این مثال است که هرچیز زیبا میشود وهرچیز که ازین مثال بیرون‌شود زشت میگردد. پس در روشنی مثال خیراست که ایدیال کمال و غایهٔ آخرین حیات خود را می بینیم .

نظام طبیعی از ما میخواهد که نسل را ادامه دهیم ، نظام ادبی میخواهد که نسل بر نظام شعوری سیر داشته باشد . ازین است باید نسل زیر شرایطی بمیان آید که بتواند نسل را جسماً وروحاً انعاش و تربیه کند . زیرا در انسان غرایز دیگری موجود است که اگر انسان آین تکثیر نسل را تنها به خود خواهی و استبدا دغریزهٔ جفتی وا گذارد ، حتمی است که موجب اسقاط جنین ، وهم احیاناً موجب عقم ، و هم غالباً موجب مخاطرهٔ حیات طرفین تولید نسل ؛ وبالاخره موجب انقراض نوع میشود .

پس مثال خیر و ایدیال کمال و قانون اخلاق چیزی نیست که آنرا برخود فرض وتحمیل نموده ایم ، بلکه قانون مبرم وازلی است که خداوند آنرا باقانون طبیعت متوازی خلق نموده که حیات را جانب کمال سوق میدهد . و بلکه اگر خوب دقت کنیم نظام طبیعی در عقب نظام ادبی سیر میکند ؛ وهم نظام اخلاقی در حکم خود از نظام طبیعی مبرم تر است مثلاً : شخصی را به قصد کشتن از بام می اندازیم وشاید قانون طبیعت که عبارت از ثقل وجاذبه باشد نتواند بواسطهٔ بعضی عوایق (که آنهم طبیعی است) آن شخص را بکشد ؛ وهم شاید قوانین جنائی و کشوری ، مارا قاتل نگیرد ؛ ویاهم شاید بتوانیم خودرا بیك دسیسهٔ از چنگ آن ها نجات دهیم . ولی هیچ چیزی نمیتواند حکم نظام ادبی را که برما نموده و مارا قاتل مقرر داشته است ازما بازدارد ، ودر بین این نظام وبین حکم او عایق شود ، وماهم ولو که زبان ما به نیم زبان وبه لکنت بتواند ازین کار انکار دروغی کند ، ولی تمام مشاعر وروحیات و تمام جوارح ماوحتی حرکات نبض واختلاجات اعصاب ورموز چشم وخطوط و جبههٔ ما ، بخطوط جلی این سجل را مینویسد که ما قاتلیم .

جاسوس تست برخصم ' انفاس او ' چو درشب
غماز دزد باشد هم عطسه هم سعالش

(٥٠) **خوب وصحیح :** فرق ما بین خوبی وصحت وبعبارت دیگر (خیر وحق) هم مسئلهٔ مهمی است . یك عمل شاید اینطور تعریف شود : عملی است که (خیر) ثمرهٔ آن است . در قضاوت این مسئله همیشه بیشتر چشم ما بطرف غایه ونتیجه است ، نه بطرف وضع فردی که آن عمل را میگزینند ، اگرچه وقتیکه ما نام عمل را بآن میگذاریم ، خواه مخواه ،

عاملیکه این عمل را انتخاب میکند نیز ضمناً بنظر ما میآید . وچون محتویات خیر بصورت ناتمامی بما معلوم شده است ، ما هیچگاه نمیتوانیم که یقین کنیم کدام اعمال میتوانند منتج به خیر شود ، ازین سبب وقتیکه ما بعضی اعمال را صحیح میخوانیم باید که لااقل بدانیم که این اعمال طوری سنجیده شده‌اند تا خیری را بار آرند که حسب علم ومعرفت ما وباندازهٔ معلومات ما خیر گفته میشوند. ولی اینکه (ما میدانیم) اظهاریست مبهم ومستور . زیرا که این دانشی که حواله به علم شخص عامل عمل میشود ، ممکن است در وقت عمل حواله بشخص دیگری که ناظر آن است وهم شاید بشخص دیگری که آن عمل را پیش ویاپس از وقت عمل دیده است نیز بشود ، اما چیزیکه فرق آن درعلم اخلاق ضروری است فرق دانش شخص عامل وشخص دیگر است دروقت عمل . ولیکن فرقهای دیگری هم میباشند که خالی از اهمیت نیستند . عموماً درست است که اعمال را وقتی صحیح می پنداریم که برحسب اسلوبی باشد که بتواند به تحقق واحراز «خیر» موفق شود . ولی ما نیز همچنان میتوانیم از کمال ونقصان معرفت شخصی که عامل است هم معلوماتی بگیریم . وازین است که باید فرق بین صحیح موضوعی وصحیح عندی درنظر گرفته شود .

(٥١) صحیح عندی SUBJECTIVE وموضوعی OBJECTIVE (درذهن وخارج ذهن) :

صحیح عندی عبارت است ازچیزیکه بنظر عامل حق معلوم میشود ، وصحیح موضوعی آن چیزی است که واقعاً ودر نفس الامر موجب احراز وتحقق خیر شده است . وبه هرحال مشکلات زیادی در تحدید وتعیین این دو چیز پیش روی است .

کسیکه کاری می کند ، همیشه دراینکه راه بهتری را تعیین وتشخیص کند در تردد است . وحتی که به مشکل میتوان باخود گفت که این فیصلهٔ مثبت ویامنفی که دربارهٔ کار کرده‌ام درنظر من تماماً راه صحیح و اسلوب یقین است ، ولو که عمل آن تماماً بر وفق نقطهٔ نظریات تمام مردم بعمل آمده باشد . بهرحال باید این مسئله سفید شود که آیا : (١) اعمال از نقطهٔ نظر عندی شخص ، صحیح گفته میشود ؛ ویااینکه (٢) از نقطهٔ نظر نفس الامری ؟ .

(۵۲) آیا همیشه صحیح واقعی مقیاس صحیح عندی است ؟ شخصیکه تماماً باین نظریه

است قرار گفتهٔ مکنزی همانا «توماس هل گرین» است . او میگوید که خیر ویا شری که درمحرك یك عمل موجوداست تنها توسط خیروشر نتیجه' اندازه میشود ؛ واین است چیزیکه ظاهرشرع وقانون آنرا می‌پسندد . ولی بسیار شده است که شخص دفعتاً دوست خود را مورد حملهٔ شیریافته وبه قصد کشتن شیرفیری کرده که به مرگ رفیقش انجام یافته است . درین شبههٔ نیست که قصد اووچیزی که درنزدش بوده قتل شیر بوده ، ولی ظروف و حالات نتیجهٔ عمل را برضد ارادهٔ او منقلب ساخته است . اما عقل عملی ، نظریهٔ کانت را تائید میکنند که می گوید : حتی بهترین نیت‌ها مقصد خود را بواسطهٔ نامساعدتی های تقدیر ، معوق می‌یابند ، اگر چه‌ممکن است که این تعویق مربوط به‌عدم بصیرت ونقص های زیاد عامل باشد ، ولی بارها دیده شده است که بعضی اعمالیکه ازنقطهٔ نظر عندی تماماً صحیح وبرابر بوده ، بواسطهٔ موضوعات خارجی وواقعی منتج نتیجهٔ دیگری شده است .

(۵۳) آیا همهٔ اعمال از نقطهٔ نظر عندی صحیح گفته میشود ؟ سقراط می گفت :

«هیچ کس برضای خود، خودرا ازخیر محروم نمی‌کند» یعنی هیچ کس نمیخواهد برضای خود شقی باشد . ولی آن مرد دیگر می گوید :

اساس پارسائی‌را شکستم تاچه پیش آید سربازار رسوائی نشستم تاچه پیش آید

اگرچه یقین است این شاعر خیر وسعادت‌را به‌مفهوم عندی دیگری حس کرده ؛ وبیك نوع مکتب فکری دیگری پای بندبوده که‌خیر وسعادت‌را دریك نقطهٔ دیگری ماورای این چیزها سراغ نموده واین طرز سلوك ملامتیه را بحیث یك نهج صمیم و خالص از ریاء برگزیده است . اما چیزی را که ماصحیح می‌پنداریم ، نباید که تنها از نقطهٔ نظر فرد سنجیده شود ، بلکه باید از نقطهٔ نظر آفاقی نیز در نظر گرفته شود . ماهیچ چیزی را نمیتوانیم که ازنقطهٔ نظر عندی صحیح بگوئیم ، تاوقتیکه یك کوشش جدی نکنیم که آنرا بیك نقطهٔ عمومی وآفاقی برسانیم ؛ والا این کار به‌قول مکنزی ، شکل خودکامی گرفته وبه بدبختی منجر می‌شود .



(٥٤) آیا همهٔ اعمال از نقطهٔ نظر موضوعی صحیح است ؟: اگر ما بدنیا نظریهٔ خوشبینانه داشته باشیم ، باید معتقد شویم که همه چیزها « در کار خیراست » وهرعمل هم از نقطهٔ نظر موضوعی صحیح است . ولی اگر از نقطهٔ نظر اینکه ما موجوداخلاقی میباشیم ، باید از خود هم قضاوتی داشته باشیم ؛ و صحیح موضوعی از نقطهٔ نظر ما باید تا آن اندازه باشد که مارا به قضاوت ، معاونت ورهنمونی کند ومارا جانب خیر بکشاند .

اینکه خیر و سعادت خود را ، خود ما انتخاب میکنیم و ایدیال خود را خود مشخص می کنیم ، نشانهٔ این است که ما اختیاری را مالکیم : وشاید تصور شود که اختیار پلهٔ عندیت را سنگین میکند ، ولی ازین هم نباید صرف نظر کنیم که پهلوی موضوعیت ایدیال واعمال مادر راه اراده واختیارما خدمت ومعاونت میکند .

علماء علم النفس میگویند که: یك ایدیال تقریباً موضوعی، از تجارب اجیال انسانی بصورت ارث بما مانده است و این ارثی است که از یك نسل بنسل دیگر انتقال نموده و کنون شکل قانون اخلاق را بخود گرفته وبه عناوین : شرف ، عدل ، غیر خواهی (خدمت خلق) ، جوانمردی وحریت ، ذهن نشین همگان شده است .

ایدیال هر فرد ، آن چیزی است که بنظر او چنین آمده است که موجب سعادت ویاخیر ویاهم تحقق ذات اواست واین همان ایدیال اواست که اراده اش را تحریك میکند. واین همان قضاوت اواست که ازبین بسیاری ایدیال ها کدامش را بغایهٔ مطلوب خود بیشتر رهبر میداند و آنرا انتخاب می کند . وهمین قضاوت وانتخاب اواست که اورا فاعل مختار معرفی میکند . ولی باید معترف شد که انسان درین قضاوت وانتخاب خود به غلط وسهو هم دچار میشود . وطوریکه قبلا گفتیم شاید توسط کدام محرك غیر مناسب بحرکت آید و آن محرك او را جانب غایه اش رهبری نکند . ولی آیا باید هر کس را گذاشت که جانب چیزی که ایدیال اوست آزادانه برود و بهر نشیب و فراز سیر کند ، تا اینکه بالاخره به خطای خود بداند ؟ آیا باید بیك گوشه ایستاده شویم و ببینیم لذت جو چطور به تخریب روح خود دست و پای می زند ؟ . بهتر آنست که فرد سعادت خودرا درراهی بجوید که نوع بشر آنرا به سالیان دراز برطبق مثال الهامی خود تجربه نموده و آنرا به توارث اخلاقی تداول نموده و کنون بحیث قانون

اخلاق بدست مارسیده است. غریزه‌ها، طوریکه هید فیلد میگوید، ذاتاً عادات «قومی ونوعی» میباشند وبرای آن بروی کار آمده اند که فرد را ازخطاهائیکه موجب اتلاف ملیون‌ها زندگی شده است، وقایه کنند. طفل بدون عادت چوشیدن و فرو بردن؛ و کودك بدون حس کنجکاوی، ومرد بدون ترس، اجساد بیروح محسوب میشوند. غریزه ها توسط تجربیات تلخ ودردناك اسلاف ما (اجیال بشری) آموخته شده و بمیان آمده است وفردا گر برخلاف آن کار میکند این کار هم حماقت‌است وهم خطرناك.

پس توارث اخلاقی ما که مجموعهٔ تجربیات نوع بشر است اگرچه بمانند غریزه‌ها آنقدر ها قوی نمیباشد باز هم برای آن کسانیکه جویای سعادت اند، از نقطهٔ نظر عقل وشعور، اهمیت بزرگی‌دارد. قیمت این توارث اینست که تجارب نوع بشر راجمع نموده وبدسترس فرد بی تجربه میگذارد. کسیکه رویهمرفته تصور میکند که‌خودش بکارخود ازهر کس بهتر میداند، بزودی بدام‌خود گرفتار میشود. ولی آن کسیکه این توارث راقبول‌میکند وآنرا دستور عمل خود میسازد، یقین است که دیگر بیهوده نخواهد کوشید که ازسرنو درحیات، تجربیاتی کند، و یقین است که تجربیات مستقل شخصی خود را درین مورد بیك سو خواهد گذاشت. و ازین سبب است که جمعیت به اتفاق رأی میتواند که این قانون را اجباری کند وفرد را ازسلوك کیف‌مایشائی او جلو گیری نماید.

اگر فردآن ایدیالی را انتخاب میکند که آنرا تجربیات زیاد بسعادت اجتماعی واخلاقی ودینی رهبر وموصل دانسته است، یقین که این انتخابی است صحیح؛ واین بارها صحیح‌تر وسالمتراست ازان قضاوتی که فردمیکند ولو که بسیاردقت‌هم کرده‌باشد، واین ایدیال است که به‌قرن‌های متوالی تجربه‌شده‌وما آنرا «ایدیال‌موضوعی» میگوئیم.

علاوه بران جمعیت حق دارد که فرد را بران ایدیال‌های تجربه شده وا گمارد، زیرا ایدیال‌های مخالف این تجربیات، نه تنها به فرد مضر است بلکه بدیگر افراد جمعیت هم ضرر آن سرایت میکند. مجرم خطراجتماعی است و بد معاشی اذیت جامعه است. وازین‌است که‌جمعیت عمل اورا تصدیق نکرده وایدیال او را نا مرغوب میخواند، وبرین اساس او را مجازات وتبعید میکند.

و نیز باین وسیله اورا تشجیع و ترغیب میکند که بجای این ایدیال؛ ایدیال بهتری انتخاب کند.
بشر آموخته است که سعادت بیشتر از راه بزرگ منشی میاید ، نه از راه پستی ، از راه دلیری میآید ، نه بزدلی ، از راه مردم پژوهی میاید ، نه از طریق خود پرستی . پس سلوك اخلاقی درحالیکه باید به قضاوت فرد مربوط باشد ، قضاوت فرد هم باید بر حسب آن قانون اخلاقی باشد که تجربیات بشر آنرا رفته رفته جمع نموده و کنون بما به میراث گذاشته است . مسئلهٔ صواب وخطا اگرچه تماماً مسئلهٔ فردی نیست ولی بالاخره فردی است . دربین ملیون ها ایدیل های ممکن ، ایدیالی پیدا خواهد شد که مناسب روح انسان ومستعد آن باشد که به خیر اعلی وسعادت عظمی ومثال کمال رهنمونی کند . ولی اینکه گفته شود که این ایدیال نهائی عملا کدام است ، مسئله ایست که تا کنون نه معلوم شده است و نه همه مردم دربارهٔ آن اتفاق نظری حاصل کرده اند ، اما اینکه باید این طوریك ایدیالی موجود باشد ، از نقطهٔ نظر علم بعید نیست ، زیرا که اشتیاق نمیتواند همیشه بدون تسکین باقی بماند . بطوریکه غذا برای گرسنگی است ؛ وبطوریکه حاسه بصر متضمن روشنی است نیز باید ایدیالی موجود باشد که حصول آن موجب کمال روح شود .

(۵۵) استناد معیار اخلاقی: مکنزی درین باره باز به همان فرقیکه بین « هست » و « باید » و « شاید » شناخته بودیم ، رجوع میکند ، زیرا درهر کدام ازین سه نوع ، بعضی استناد هائی موجود است . و حتی در « هست » هم اکثراً یك قوهٔ اجبار کنندهٔ هست ، بلی ! درحقایق طبیعی قوه ایست که ازان نمیتوان سر تافت . نظامی گنجوی میگوید :

خر امید ن لاجوردی سپهر — همی گرد بر گردش ماه ومهر ،
مپندار کز بهر بازی گریست ! — سرا پردهٔ این چنین سر سریست
نه زین رشته سر میتوان تافتن — نه سرر شته را میتوان یافتن

وخطا است اگر کسی بخواهد که خودرا بآن طرز رفتار معتاد بسازد که پایش جانب سپهر وسرش جانب زمین باشد و بسر رفتار کند . کسیکه ز رنیخ و یاد یگر سمی را میخورد ، اگر بقصد خود کشی نباشد ، ازان است که نتوانسته از « هستی » زرنیخ واقف شود ، واگر بقصد خود کشی بوده است یقین است ، که بالعکس این ارتکاب

را دراثر علم به‌هستی‌زرنیخ نموده است . درمورد « هست » میتوانیم که قوهٔ اجباری آنرا به « باید » نیز تعبیر کنیم، و بلکه بهتراست این طور تعبیر شود . زیرا در ین طو ر وقایع اگر عملی میکنیم ویا از عملی جلو گیری مینمائیم ، اینطور نیست که یك میلان طبیعی‌را بنحوی اطاعت‌وامتثال مینمائیم؛ مثل اینکه سنگی بزمین می‌افتدویامانند حیوانی که محض به سلیقهٔ خود از چیزی پیروی میکند، بلکه مااین عمل ویا ترك عمل رادر اثر پیش بینی نتیجهٔ که حتما آنرا تعقیب کردنی است مینمائیم . مادرین حال مستشعریم که « باید » این کاررا بکنیم ویا « باید » آنرا نکنیم ، واین نیست که مااین یك اجبار کورانه راحس میکنیم . زیرا این قانون درعلم طبیعی ملحوظ نیست ، بلکه بحیث استناد علم اخلاق ، موضوع آن اعمال انسانی شده است که متوجه کدام غایه است. و لی اگر ما بخواهیم عملیات صرف « هست » را در اعمال انسانی مشاهده کنیم ، پس بهترین مثال آن همانست که مکنزی در بعضی‌اجراآت تقالیدی وترویجی ، یعنی در قواعد وضوابط فیشن ودر عادات محلی ودر مجاملات رسمی وامثال آن نشان میدهد . « چیز بجا » دراین‌حالات، بمعنی‌چیزی‌است که‌اکثر مردم آنرا میکنند و اکثرمردم بعادت آنطور پیروی دارند که گوسفندان به گوسفند پیش‌روزرمهٔ خود تقلید مینمایند . این مردم باین رواج هابه طوری رفتارمیکنند که « هست » ، اما حتی درین حالات هم شاید زیراین « هست »، کم وبیش یك نوع شعور و وجدان نیز نهفته باشد .مثلا برای اینکه از ترس شذوذ رأی عامه ؛ و یا از عقیدهٔ اینکه انسان از محور مود عمومی خارج المرکز نباشد همیشه دلیل خودرا اینطور می‌آورد که : « اینکار شده است وهمه‌اینطور کرده اند » ویا میگوید که « این‌طورمیشاید » . در مثال اول یك « باید » ودر مثال‌ثانی یك « شاید » نهفته است. پس بطور مجموعی درهمهٔ اعمال انسانی (یعنی برخلاف اعمال سایقه وسلیقهٔ حیوانی) یك « باید » و یایك « شاید » مقدراست، وهمان است قوه اجباری آن عمل .

کنون چون‌این‌هر دو (باید وشاید) دو قوهٔ محرکهٔ اعمال انسانی شناخته شدند بهتراست که لفظ سند را در تطبیقات اخلاقی به « شاید » استعمال کنیم ؛ ودر قانون و سیاسیات که آنجاچون استناد بقوهٔ میشود که‌مجازاتی درپی دارد، آنرابه « باید » تعبیر

نمائیم . وحتی قوانین وسیاسیات هم استناد خشك وخالی را مالك نیستند؛ واین هم نوعاً سندی است و ما معتقدیم که در ان ها بقدری که قوه است عدالت نیز هست .

وچون استناد نمیتواند از معیار وغایه وهم محرك بی علاقه باشد، لاجرم اختلافات آرائیکه دراین مسایل است ، نمیگذارد که استناد نیز ازین اختلاف بیرون باشد، وازین سبب استنادی را که معیار اخلاقی دعوی میکند، از سه حال خالی نیست : یا یك قانون خارجی است، ویا اینکه یك قانون داخلی است و یا هم چیزی است که عبارت از یك غایهٔ مشخصی است . اول آن نظریهٔ است که مارا حواله به قانون طبیعت و یا به بعضی قوانین قوای سیاسی واجتماعی میکند. دوم آن در نظریهٔ قانون وجدان و یا قانون عقل تمثیل مینماید . سوم: درنظریاتی دیده میشود که اعمال رااز نقطهٔ نظرلذت و یا سعادت در نظر میگیرد . ولی لازم نیست که ماهیت استناد باماهیت معیار همیشه درو فاق باشد . زیرا ممکن است بگوئیم که میزان صحت عمل از نوعی است ، که قوه محرکهٔ ما بطرف آن عمل ازان نوع نباشد ، مثلا خواجه حافظ لذت را بحیث یك غایهٔ عمل میانگارد ولیکن مشیت خداوند را استناد نهائی تعقیب آن عمل میداند :

بد رندان مگو ای شیخ و هشدار — که با حکم خدائی کینه داری

وهمچنین مکتب منفعت عموماً غایه نهائی را ازان منظوری که ما رابه پیروی آن وادار میکند، جدا دانسته است که کما بیش در دیگر مکاتب فکر این تفریق نیز ملاحظه شده است . شفتسبری بهمین منوال رفاه جامعه را بحیث غایه دانسته وحس اخلاقی را بحیث استناد فرض نموده است . وازین است که باید نظریات اخلاقی راقدری مفصل مطالعه کنیم .

(٥٦) باستناد قانون: در عصر حاضر به عقیدهٔ مکنزی ، تقریبا هیچ نظریهٔ علم الاخلاقی موجود نیست که قانون اخلاقی را تماما بر یك منشاء خارجی متکی بداند . اگرچه درین اواخر چندین کوشش بعمل آمده که تعهدات اخلاقی را براساس های قانونی طرح کنند که رنگ خارجی دارد ، و مخصوصا از طرف مکتب منفعت ، که ایشان برای (منظوری) اخلاقی اهمیت بزرگی داده اند . این «منظوری» ها، خواه در شکل بدوی خود، طوریکه پالی آنرا دیده بود ، ویا بشکل مکمل خود که ازطرف

بنظام و ستوارت میل وضع شده بود، در حقیقت قوه های خارجی میباشند ؛ و استناد خود را از منابع غیر اخلاقی که طبع « باید » را مالك میباشند اخذ میکنند . که اینجا بعضی ملاحظات این نقاط لازمی است .

(۵۷) صحهٔ اخلاقی: این اصطلاحی است که توسط بعضی ها از قانون برای اخلاق استعاره شده و استعمال گردیده است . امضا و منظوری اصلا بمعنی تصدیق است و در قاموس قانون عبارت از ان چیزی است که به قانون کشور، قوهٔ اجرا میدهد ؛ و در اثر آن به متخلفین قانون جزاء داده میشود . مکتب منفعت این اصطلاح را بقانون وظیفه ، یعنی به محرك هائی که توسط آن مردم بایفای تعهدات ومقاولات تشویق میشوند ، نیز استعمال کرده است . بهحسب نظریهٔمکتب منفعت ، تنهامحرکی کههست ترس الم واعید لذت است . ولی لذت والم ممکن است که بهشکل های مختلفی تمثیل کند، مثلاً همیشه دردهای جسمی پیدا میشود کهدراثر تخلف ازوظیفه بمیان میآید ؛ وهمچنین درد هائی کهاز مخالفت روح اجتماع پیدا میشود . همچنین لذاتیکه از تصدیق وتحسین مردم بوجود میاید . ولی اگر اساس اخلاق برآن باشد که ما قبلاً بیان نمودهآیم، پس طبیعی است کهاین لذات وآلام دارای اهمیت بزرگ اخلاقی نیست . زیرا محرك صحیح سلوك تنها همان آرزوئی است که میخواهد غایهٔ نهائی رابرای حیات انسانی تأمین کند چنانچه بیشتر گفته شد . واگر ماورای آن محرك هائی که درین کتاب شرح دادیم دیگر محرکی برای اعمال صحیح سراغ شود، طبیعی است کهآن محرك اخلاقی نیست، بلکه علم الروحی ، تاریخی ویااجتماعی است، ویابدون شبهه، یك حقیقت ثابت ومهم شرعی وفقهی؛ ویامربوط به تعلیم وتربیه ویاهم بسیاسیات عملی است ، که ملاحظه این محرك ها در نظریهٔ مکتب منفعت اخلاق، رول مهمی را بازی میکند . چنانچه درین باره بیشتر مباحثاتی نمودیم .

اگر نظریهٔ مکتب لذت آفاقی وبعبارت دیگرمکتب « منفعت » قابل قبول باشدوهم اگراین نظریه بر اساس مکتب لذت علم النفسی بنابیابد ، دران وقت به نظریهٔ مکنزی : ملاحظهٔ محرکی که توسط آن فرد بهسعادت عمومی رهنمونی میشود ، کسب اهمیت خواهد کرد .

آرزوی اولین فرد بر حسب این نظریه آن است که سعادت عظمای خود را بجوید وآن‌وقت باین کار رهنمون میشود که ببیند سلوکی که اورا به «سعادت‌عظمای تعداد اکثر» میرساند، درحقیقت با سعادت‌عظمای شخص خودش هندوش وتوأم است، و این هماغوشی وتوأمی تنها بواسطه «صحه» کسب ظهور نموده است. طوریکه بنتام میگوید: سعادت عمومی علت غائی اعمال انسانی است، وعلت فاعلی عمل هرفرد پیش بینی لذت والم شخصی او است، بنتام میگوید: «سعادت فرد که جامعه ازان مرکب است (سعادت یعنی لذت ومحافظت او) غایه وتنها غایهٔ است که هرمقنن باید درنظر داشته باشد، وهم معیار وتنها معیاری است که باید (تاجائیکه وظیفهٔ مقنن است) طوری کنند که بتواند رفتار خودرا بروفق آن شکلی دهد. سوای لذت والم هیچ چیزی نیست که انسان توسط آن بالاخره اینطور کرده بتواند». وازین سبب بنتام میگوشدکه لذت هاوالم ها راکه به عقیدهٔ او همیشه محرك های سلوك راه سعادت‌عمومی‌است، وانسان باید آنرا بحیث صحهٔ اخلاقی تعقیب کند، قطار نماید ولست آنرا بسازد.

بنتام، صحهٔ اخلاقی‌رابه چهاردسته: طبیعی، سیاسی، اخلاقی، ودینی، تقسیم‌میکند واین هارا درمثالی‌جمع میکند که مکنزی آنرا حسب ذیل نقل می نماید: مثلاً:

«مال ویاجان یك شخص عرضهٔ آتش میشود. اگر این واقعه باوبطوری واقع شده که تصادف نامیده میشود، دران وقت البته‌مصیبتی است که باورسیده است، ولیکن اگردراثر ناعاقبت اندیشی‌او که‌مثلاً شمع ویاآتش دیگدان‌خودرا خاموش نکرده وبی‌پروائی نموده است، درین‌حال الم اوبنام جزائی یاد میشود که ازنوع صحهٔ‌طبیعی است. واگر این احراق به حکم‌حاکم سیاسی بعمل آمده است، این مجازات به امضا وصحهٔ سیاسی مربوط میشود. واگر سبب این بوده که همسایه گان او بواسطه بدمعامله گی اوباو معاونت نکرده اند، این مجازات رنگ‌صحهٔ اخلاقی رابخود میگیرد؛ واگراین کار بواسطهٔ این شده است که گناهان اوموجب سخط خداوند واقع شده‌است، درین وقت این مجازات ازنوع امضای دینی است.

(۵۸) به‌استناد وجدان: قوهٔ وجدان، از نقطهٔ نظر جان ستورات میل، تنها عبارت است از یك نیشی كه انسان را همیشه خله میكند و برای ما عذاب و مخلی میگردد. حدسیون نیز وجدان را استناد می شمارند، ولی قوهٔ آنرا از اینچنین یك قوهٔ كه ستورات میل میگوید، مستقل می سازند. كه نظریهٔ بتلر درین باره مخصوصاً جالب دقت است. بتلر طوریكه گفتیم: طبیعت انسانرا مانند كشوری میداند كه حكم نهائی آن در دست وجدان است.

ولی اگر ما بپرسیم كه طبع و ماهیت این استناد و جدان چیست، گمان نمیكنیم دیگر جوابی موجود باشد، الا كه آنرا به مثال و معیار غایه حواله نماید. بتلر خودش در تلاش كشف ماهیت این استناد است. و آنرا بیك چیزی می سنجد كه متعلق است به (حب ذات معتدل)، ولی طوری كه مكنزی درین باره میگوید: حب ذات بین حیوان و انسان مشترك است، و اگر حب ذات انسان معقول است از این است كه حب ذات او درمقاله او نه باغرض و معیار غایه است، واستنادی كه ازین قبیل باشد طبیعی است كه یك ملكهٔ كوری نیست، بلكه درحقیقت استناد عقل است، كه بتلر درین باره مسئله را روشن نساخته است.

(۵۹) به‌استناد عقل: كانت، تنها نویسنده ایست كه بطور واضح تنها عقل را بحیث سند نهائی حیات اخلاقی قبول كرده است كه درین باره مكتب مثالی جدید نیز اورا پیروی كرده است، ودرحقیقت این استناد بوضوح كمتری تقریباً توسط تمام اخلاقیون یونان قبول شده بود؛ ومخصوصاً توسط سقراط و فلاطون وارسطو وهم توسط رواقیون، ودرین دوره های بسیار جدید توسط پیروان دیكارت ودرین نزدیكی ها بدرجهٔ رسیده كه همه درین باره متفق اند: كه اگر كدام سند نهائی برای حیات اخلاقی موجود باشد تنها و تنها ممكن است كه درعقل یافت شود، وحتی پیروان مكتب منفعت مانند سدگوگ و گزیكی Gizycki وبعضی دیگر هم باین عقیده رجوع كرده اند، و تنها مكتب زنده ومترقی امروزه كه این قاعده را قبول نكرده است، مكتب نشوء وارتقاء علم الحیوانی است، كه نویسند گمان

این مکتب عموماً میگویند که در حیات اخلاقی مطلقاً کدام سند نهائی یافت شده نمیتواند ودر نزد ایشان اخلاق چیزی نیست، الا « تطبیق بمحیط »، سیمل Simmel مثلا مبدأ اخلاق رامحض درارادهٔ (اکثریت متفق)، تمثیل میکند، که باین نظریه یك میلان قوی جانب « هست » دیده میشود، نه جانب « شاید » ونه حتی جانب « باید »، ولی طوریکه مکنزی میگوید این لاادریتی است که هرگز نمیتواند بمقابل سندعقلی قدعلم کند.

(۶۰) قطعیت سند اخلاقی: دور نیست اگر مکنزی یابعضی دیگر بگویند که: هرچند سند معیار اخلاقی کمتر قطعیت داشته باشد بیشتر اخلاقی میشود. یك چندضابطهٔ که در نبشته خوان آمده باشد وآنرا یك حکومت ویااشخاصی که نوع اقتداری داشته‌اند تالیف کرده باشند، طبیعی است که نیروی نفوذ بیشتری رامالك است؛ وخصوصاً اگر مجازات عینیی راما نند حبس و اعدام درپی داشته باشد. وازین است نویسندگانیکه مخصوصا خواهان نفوذ اقتدار اخلاق اند، مانند کارلائل میکوشند، که قدرت وسند اخلاقی راشکل دینی داده وبه غفلت کنندگان مجازات راتحمیل کنند.

ولی اینجا سوالی رخ میدهد که چه چیز میتواند استناد اخلاقی شود؟ زیرا درمقابل این امر خطیری که همه سلوك حیات متوجه آن است، محض تلقین اینکه بر حسب عقل کار کن! زیرا که معقول است، امر بسیار کوچك وحقیری معلوم میشود؛ وحتی امر قطعی کانت هم ترس وخوفی راایجاد نمینماید؛ و گزیدن وجدان ووخز ضمیر هم بسیار اوقات تحت الشعاع واقع میشود، که هنوز قوهٔ نظریه هائی مانند نظریهٔ مثال وغایه وغیره که گفته شد، ازینها هم کمتر است. تحقق و کمال عالم عقلانی هم خیلی دوراست واگر بازا زین هم نا کام شویم که بآن عالم اعتماد نمائیم، پس درین حال هیچ منظرهٔ ازینکه کسی مارا شکنجه میکند ویامیسوزاند ویالااقل بما تمسخر میکند ویا اینکه کدام ضررجدی به عقل ویا جسم ویا کشور مامیرسد، وجود ندارد. پس درین حال معیار اخلاقی مابه کدام چیز استناد خواهد کرد، وسندماچه خواهد بود؟.

ولیکن کسیکه درحقیقت معنی حقیقی معیار رامیداند. بقول مکنزی، هیچگاه باین اندیشه هاافتاده نمیتواند. واندك تعمق نشان میدهد که سند اخلاقی بصدها درجه ازین

معیارها قویتر است.مثلاً طفلیکه زیرمراقبت شدید معلم شروع به تعلیم ویا تخطیط ابتدائی ابجدی می کند، اورا بایك نفر فنان ویایك شاعر بزرگی که حتی از قیود فن هم آزاد است، مقایسه کنید و ببینید که آیا حرف معلم باهمان شدت خود آن قوه ونفوذ را در شاگرد دارد که مثال جمال در آن فنان ویا در آن شاعر، تاثیر نفوذ می کند؟ شاید یك قانون بسیط بتواند در اثر مکافات ومجازات خود قوهٔ زیادی را مالك شود، ولی شاید در مقابل آن قانون، قانون دیگری هم باشد که شرح آن آسان و بسیط نباشد، ولی در عین حال همیشه دایم النفوذ بوده وهم هیچ مکافات دیگری نداشته باشد، الامر ابتکار، وهم هیچ مجازاتی در عقب آن نباشد، الا درد ناکامی، وباز از طرف دیگر، وظیفهٔ یك سیاست مدار وطن خواه، بارها از فن این هنروران پیچیده تر است.او باید در بین محیط پرجر وجنجال، بخود معلوم کند که آخر الامر، خیر نهائی مملکت او در کدام چیز است؛ وحتی شاید بعضی اوقات هیچگاه راه روشنی باو نمودار نشود، ولی بااین هم یکفرد سیاستمداری که حقیقتاً وطن خواه است، باید بکوشد که از روح حقیقی مبادی، ولو که مبهم باشد، راه خود را مشخص کند. وبلکه مبادی مبهم بااین طور اذهان روشن، مجال اجتهاد وفعالیت بهتر وبیشتری را عرضه می کند، که سلوك انسان نیز همین طور است؛ ما در حیات اخلاقی، هرچند بیشتر مترقی ومنکشف میشویم، کمتر نیازمند آنطور قوانین قطعی میگردیم که به ما بگوید (باید این طور کنی وآن طور نکنی). بلکه ما را بیشتر بآن مبادی محتاج می کند که بما بگوید: «بر بهترین طریقه ها مدافعه کن! (۱)» وآن چیزی که بهترین است، شاید بحسب تغییر شرایط وظروف در شکل خارجی خود متبدل باشد وحتی شاید که در ماهیت داخلی خود نیز در اثر شرایط مذکور، عرضهٔ این تبدل گردد، ولی بهر حالی که باشد همان حقانیت ومبدأ همان مطلقیت وقطعیت معیار اخلاقی، برقرار خواهد بود. وهر چند که انتخاب راه راست وطریقهٔ احسن، بیشتر به عهدهٔ ما بیفتد، با اینکه وظیفهٔ ما سنگینتر میشود، بازهم مطلقیت آن امر زیاده شده میرود، زیرا در ینوقت مایقین میکنیم که این قانون خود ما است، نه یك قانون و قوهٔ خارجی؛ واین چیزی است

(۱) ادفع بالتی هی احسن. صدق الله العلی العظیم.

که عملاً در پیشرفت نمایان علوم و فلسفهٔ حقیقی انسان دیده میشود. مثلا درمسایل علمی اقتصاد، طوریکه مکنزی میگوید، با بروی کار آمدن چند ضوابط سادهٔ کسب وجود نموده و رفته رفته موجب آن شد که مردم احتیاج خود را به چیز هائیکه در مطالعهٔ اساسی حقایق نظام اقتصادی ضروری است حس کردند. علم اخلاق نیز تایك اندازهٔ وسیعی در خطوط اساسی و در نقاط ابتدائی انکشاف خود، از طرف ارسطو طرح شد، ولی پیش از ارسطو و هم بعد از آن یك جد و جهدی بود که برای حصول تسهیلات سطحی به معیارهای شدید و قطعی استمساك کنند. اهمیت و براعت مطالعات هیگل Hegel و امثال او موجب آن شد که نقاط نظر ثابت و متین ارسطو باز بسر کار آید، که در آیندهٔ قریب در آن باره گفتگو میکنیم تا ما را مستعد آن کند که بمسایل مهمهٔ حیات اخلاقی داخل شده بتوانیم. ولی قبل از آن که باین کار شروع کنیم باید بمسایل تطبیق نظریات بعملیات بپردازیم.

(۶۱) تطبیق نظریات برعملیات: ولی اصل اختلاف در بارهٔ اینکه نظریات اخلاقی در ساحهٔ عمل تطبیق میشود یانه، مربوط باین است که اخلاق چیست؟ فلسفه است، یا علم و یا فن؟ کسانیکه پهلوی فنی اخلاق را نسبتاً بیشتر مراعات نموده اند، آنرا عملی خوانده‌اند، ولی آنهائیکه آنرا علم گفته اند آنرا ازعلم هیئت و کیمیا و ما بعد الطبیعه بیشتر عملی ندانسته اند.

و بعضی ها کار را باین حساب نگرفته، و به قطع نظر از ماهیت علمی و یافنی اخلاق، ذاتاً در بارهٔ عملی وغیر عملی بودن آن راه وسطی را اختیار نموده‌اند؛ و به ترجیح پهلوی علمی آن، آنرا چنین گفته اند: که در نصب العین خود نظری است، ولی باز هم در عین حال معتقد شده‌اند که برای واضح ساختن مثالی که درحیات است تطبیقات عملی نیز ضروری است. کسانیکه بیشتر بطرف عملی بودن علم اخلاق رفته‌اند اکثراً نویسندگان باستانی اند. از فلاطون گرفته تا رواقیون و ابیقوریون و تا فقهاء و افتائیون قرون وسطی و اخیراً تابنتام وبسیاری نویسندگان

مکتب جدید منفعت و عموماً تابه سپنسر . ولی سپینوزا از همه بیشتر علم اخلاق رایك نظریهٔ صرف میداند وآنرا عینا مانند هندسه میشمارد ، که باقدری اختلاف نظر ،مکنزی ، بعضی نویسندگان جدید امثال (سمیل) وشاید (برادلی) Bradley وبوسنکی Bosanquet و یك دونفر دیگر راهم تقریباً معتقد این نظریه میداند . اشخاص بین ـ بین ومتوسط عبارت اند ازمردمان بزرگی که از ارسطو گرفته باین طرف آمده اند، اینها با اینکه علم را نظری میگویند ، بازهم تطبیق آنرا برحیات متین اخلاقی لازم میشمارند .

مکتب حسی اخلاق ، تطبیق نظریات اخلاق را برحیات عملی بنظرجدی نمی بیند ؛ زیرا که درنظراین مکتب اخلاق همانقدر نفوذی رادارا است ، که علم زیبا پسندی آنرا دارد ، زیراهمه میدانند که نظریات علم زیبا پسندی درپرورش ذوق وانتاج آثار فنی ، تاثیر کمی دارد . البته جای شبهه نیست که یك نظریهٔ ناقص زیبا پسندی بعضاً ذوق انتاج رافاسد میکند و یك نظریهٔ خوب شاید در تصحیح آن علم خدمتی کرده بتواند، زیرا هرمعرفتی که باشد درراه عمل موثراست، ولی هر معرفت قیادت کرده نمیتواند . ورُوی همرفته ، نظریات علم زیبا پسندی درسر نوشت قیادت ذوق ویاعمل انتاج آثار فنی ، تاثیر کلی ندارد؛ وبهمین طریق اگراخلاق تنهامتکی بریك نوع ذوق حدسی میباشد، پس نظریهٔ که ماهیت این ذوق را شرح میدهد ، چندان اثر مهمی را در حیات عملی نخواهد انداخت ، واگر اثری هم داشته باشد نسبتاً دریك راه غیر مستقیم خواهد بود . وبرهمین منوال است مکتب حدسی اخلاق ، که اگر تاثیری هم بر تطبیق حیات علمی داشته باشدخیلی کم و کوچك خواهد بود ، امانظریهٔ عقلی مانند نظریهٔ کانت ؛ طوریکه دیده میشود ، نسبتاً دارای مجال بیشتری برای تطبیقات عملی میباشد وهنوز نظریات مکتب منفعت ازان هم بیشتر نفوذی رابه تطبیقات مالك است . زیرا برحسب این مکتب یك غایهٔ مشخصی که عبارت ازسعادت عظمی برای اکثریت است بحیث غایهٔ حیات شناخته شده است . نظریهٔ سقراط هم ازین بسیار دورنیست . زیرا درنظریهٔ سقراط هم یك غایهٔ نسبتاً مشخص موجوداست که عبارت است از (خیرنهائی) که انسان باید بطرف آن معطوف شود که خواه آن غایه سعادت باشد ویا چیز دیگری .

حدسیون میگویند: ما بطور فوری میدانیم که بعضی اعمال صحیح و بعضی غلط است که براساس این مکتب، اگر بطور افراطی ملحوظ شود، هیچ شکی درباره اینکه راه بهترین چیست، موجود نیست. «یك وجدانیکه سهو میکند، یك کمرهٔ عکاسی است» و ازین رو مطالعهٔ مبادی اخلاق نمیتواند مارا به حقیقتی که پیشتر بما معلوم نبوده است رهبری کند، وعلم اخلاق درحقیقت بیش از تفریح علمی و ذهنی چیز دیگری نیست؛ ولیکن حدسیت باین رنگ افراطی کمتر مورد عقیدهٔ حدسیون شده است، واکثراً معتقداند که وجدان تا درجهٔ میتواند که تحت تعلیم و تربیه بیاید و آموخته شود، وهم ایشان بعضی اوقات عقیده دارند که اخلاق حدسی نیز به تصادم همدیگر واقع میشوند که اینجا قضاوت ادراك وانعکاس این مکتب حدس از خود فقه وفتاوائی ندارد. وباز طوری که گفتیم حدسیونی که بیشتر عقلانی میباشند ورشتهٔ عقل را گرفته اند. وظیفهٔ اخلاق را بالطبع وبطور مستقیم عملی میدانند. زیرا که مبادی اخلاق ازین نقطه چیزی است که قابل تحلیلات انعکاسی است. این هم باید ملاحظه شود که کانت شخصاً اخلاق را درین مفهوم عملی ندانسته است، با اینکه نامبرده میگوید که امر قطعی اخلاق قابل تحلیلات انعکاسی هست. ولی این را هم میگوید که این امر در تطبیقات خود آنقدر واضح و مبرهن و بدیهی است که همه موجودات عقلانی بدون اندك حواله به تحلیلات انعکاسی، آنرا عملی نموده اند، ولی عموماً کسانیکه مبادی عقلی را به حیث معیار خود شناخته اند، به اهمیت تحلیلات انعکاسی، از نقطهٔ نظر عملی معترف شده اند.

منفعتی ها، میگویند حیات اخلاقی چنان مفهوم شده که متوجه کدام غایهٔ معینی هست که عبارت است از لذت؛ واگر آنرا بیشتر معین کنیم، عبارت است از: حصول بزرگترین لذت ممکنه برای همه مخلوقات حساس. وازانجائیکه چنین یك غایه ممکن است بدقت مشخص شود، وهم طریق حصول آن بدقت تأمین گردد، ازان رو ممکن است که ما طریقهٔ عملیات خودرا درزیر شرایط معین، به بهترین وجوه بسنجیم؛ وباین اساس وظیفهٔ علم اخلاق بطور مستقیم عملی گفته میشود، ولی این نقطهٔ نظر منفعتی ها تایك درجهٔ مشروط ومقید است وحتی منفعتی ها در اینکه اخلاقی را برای نوع بشر ایجاد کنند خودرا به مشکلات دچار می بینند؛ واین کوشش را در قلمرو اخلاق محسوب نمیکنند،

اگرچه نویسندگان بزرگ مکتب منفعت باین نظریه نیستند وجان ستوارت میل بشدت باین نظریه مخالفت میکند؛ ونتایج تجربیات نوع بشر را بیك المناك بحری، که در کشتی رأنی استعمال میشود، تشبیه می نماید. مکنزی عبارت ستوارت میل را عینا چنین نقل میکند که: «بشر در خلال تمام طرق حیات، نتایج خطوط مشی مختلفی را تجربه ۱ کرده، که نتایج این تجربیات در عقل عملی وروح عمومی انسان سنجیده و ثبت شده است، که مرد فیلسوف وهمچنین یك شخص عامی این المناك را سیاناً تمام وسنجیده می یابند و فقط همین قدر لازم دارد که آنرا بکار بیند ازند، ولی «میل» عقیده دارد که این سنجش تایك اندازه تخمینی بوده وبدقت انجام نیافته وا گر در اعداد آن دقتی شده است ولی در اعشاریه ها تخمینی مانده است. فیلسوف اخلاقی کوشش میکند که رفته رفته آنرا تفریق کند.

ارتقائیون: در نظریات خود با منفعتی ها اختلاف زیادی ندارند ومخصوصاً آن ارتقائیونیکه عملیهٔ انکشاف را از نقطهٔ نظر علم الغایات نگاه میکنند ازین نقطهٔ نظر واز نقطهٔ نظر منفعتی ها غایهٔ معینی در حیات موجود است. اگرچه شاید غایهٔ باشد که نتوانیم آنرا شکل معینی بدهیم. وهرچند که این غایه پیچیده باشد بهمان اندازه درذرایعی که درحصول آن سنجیده میشود بی یقینی حکم فرما است، ولی با این هم درعین حال مفکوره وایدیال انکشاف بهمراه خودیك حس اعتماد بیشتری می آورد، یعنی تجربیات گذشتهٔ که در توارث وحدسیات نوع مجسم است خواه مخواه مثمر ثمری خواهد گشت. یك مرد ارتقائی بطور کلی نسبت به یك مرد منفعتی کمتر معتقد است که انعکاس میتواند اصلاحی در اخلاقیت عقل عملی بعمل آرد، مکنزی سپنسر را نسبت به باقی نویسندگان ارتقائی بیشتر مستعد نشان میدهد که انجام عملی را قایل شود، ولی نویسندگان دیگر ارتقائی هیچ عقیدهٔ ندارند که یك غایهٔ معینی که عملیهٔ انکشاف به آن متوجه شود موجود باشد؛ به عقیدهٔ این نویسندگان عملیهٔ انکشاف متدرج است واشکال مختلفهٔ اعمال اخلاقی وقضاوت اخلاقی، در اثنای آن نشئت میکند، ولی بهرصورت نمیتوانیم یك حساب روشنی را از غایهٔ نهائی بدهیم. پس مطالعه اخلاق، ازین نقطهٔ نظر، باید جزو علم النفس وعلم الاجتماع باشد، ومطالعهٔ آن هم از حیث تعبیر محض حقایق در نظر گرفته شود نه از نقطهٔ غایات سلوك.

مثالیون : از نقطهٔ نظر اصول انکشافی که بیشتر مثالی باشد عملیهٔ انکشاف را بسیار بیشتر بر اساس علم الغایاتی میدانند نسبت به نشوءوارتقای علم الحیوانی، ولیکن از طرف دیگر غایه وانجام نزدشان بیشتر پیچیده و بیشتر مشکل است که نمیتوان آنرا بسهولت تحدید نمود. خواص این نظریه ازقبیل اینکه استعدادات انسان راشرح میکند وعالم عقلی رامتحقق میسازد، بااینکه معانی معین ومعقولی دارد باز هم نمیتواند که یك غایهٔ معین ومشخصی راتقدیم کند تابتوانیم ذرایع معینی رادر بارهٔ حصول آن بکار اندازیم، اگر غایه آنطور غایهٔ باشد که طبعاً وبالضرور ازطرف انسان تطبیق شده نتواند، پس درین طور غایه امیدی برای انسان باقی نمی ماند، علاوه بران چون «مثال» ازین نقطهٔ نظر، یك غایهٔ خارجی محسوب نمیشود وفقط انشراح ماهیت جوهری انسان است، پس باید که طبعاً درخلال تمام دورهٔ تکامل آنرا بذات خود منشرح ودرخود منکشف بیابیم. واگراین رأی صحیح باشد پس مثالی که درحیات انسانی یافت میشود باید مورد بحث علم النفس وعلم الاجتماع وهمچنین مطرح بحث طلبهٔ علم اخلاق باشد، ولی بفرق اینکه علم النفس وعلم الاجتماع علاقهٔ خصوصی بآن ندارد وآنرا یکی ازحقایق صنف اول مبحوثهٔ دایرهٔ معلومات خود نمیدانند، وطلبهٔ اخلاق آنرا مورد بحث وتدقیق مخصوص خود قرار میدهند. مثالیون (ایدالست ها)، زیاده بردیگران عقیده دارند که علم اخلاق نباید اخلاقیت جدیدی رابدنیا اختراع کند. اگراین جمله «اخلاقیت عبارت است ازطبع اشیا» صحیح نباشد طبیعی است که هیچ انعکاسی به هیچ صورت، آنرا چنین کرده نمیتواند، ودرعین حال نباید معنی آنرا این طور بدانیم که باید طلبهٔ اخلاق دنیا راطوری بشناسند که بنظرشان برمیخورد، طوریکه بیدل میگوید :

گشاد وبست چشمت عالم آراست   جهان پیداو پنهانی ندارد

طالب علم اخلاق دنیارا درروشنی مثال خود که دران منکشف میشود، میبیند دنیارا اگر بهر وقت می بیند تصور نمیکند که یك مجموعهٔ متحدی است. بلکه یك عملیهٔ تزاحم و انکشاف است وطوری که اوستامی گوید: تنازع مسلسل یزدان واهریمن روشنی وتاریکی است. طالب العلم اخلاق مثالی بااین تزاحم وتنازع یك ناظر بیطرفی نیست؛ او منتظر

است که روشنی چیره شود؛ اگر چه پیش بینی کرده نمیتواند که در کدام جهت این چیره گی خواهد آمد. ولی بگفتهٔ مکنزی مطالعات او در حیات و تاریخ، در بارهٔ معارضه بین خاندان و حکومت؛ و بین فردیت واشترا کیت، و بین قانون و آزادی، و بین ایدیالوجی افکار وعقاید، اورا باین مناظر علاقه مند میسازد. نه اینکه محض بیننده بیطرف باشد، بلکه ازین نقطهٔ که می بیند که چه مثالی ازین تنازع منکشف میشود پس مطالعه او در عین حال انتقادی هم هست.

مثالیت اخلاقی دوپهلو دارد. ازیك طرف به تجارب نوع بشر می بیند و از طرف دیگر در مثال نگاه می کند. مثالیت بدون تجربه، خالی ومیان تهی است و تجربه نیز بدون مثال هم کور و بی شعور است. که همه نویسندگان مثالی هر دوپهلو را زیر نظر گرفته اند؛ ولیکن بعضی نویسندگان بیکی ازین دوپهلو بیشتر گرائیده اند، که مثال واضح این نویسندگان فلاطون وارسطو است. فلاطون در ظاهر چنین معلوم میشود که مسلسلاً مصروف ساختمان جمهوریت های مثالی وهم اشکال مثالی حیات بوده و کمتر به حقایق ثابتهٔ انکشاف انسانی نظر میکرد. ارسطو از طرف دیگر ظاهراً مثال ها را پدرود گفته وفکر خودرا بر فضائل وموسسات دولت یونان متمرکز کرده بود. هیگل درین عصر جدید خود را بشکلی جلوه داده که به هردو طرف منسوب شده میتواند. بعضی ها او را پدر ارتقا ئیون دانسته اند که عالمی را از شعور داخلی بوجود آورده و هیچ التفاتی به حقایق و تاریخ نکرده است و برخی دیگر بران استهزا نموده اورا مؤید (جریاًعلی الاصل) Status Guo میدانند، یعنی او دنیارا طوریکه دیده قبول کرده است. ولی قرار گفته مکنزی، حکمت همیشه توسط فرزندان خود تعدیل و تصفیه میشود، ولذا مخالفت بین این جهات حقیقت، تماماسطحی است. مثالیون اخلاقی دنیارا طوری میشناسند که می یابند. ولی بآن صورتیکه عظمت واهمیت آنرا ظاهر کنند، و بعبارت دیگر دران نقد و تبصره نمایند، ایشان میکوشند که مثالی بدست آرند و بران غور کنند و آنرا هدف قرار بدهند؛ واین مثال درحقیقت ودر نظر شان در نفس حقایق مشمول است.

این مخالفت ظاهری شان در حقیقت نوع تقربی است بین ایشان ، و ازین رو ارسطو دشمن فلاطون نیست بلکه شارح ومترجم اواست . حاصل کلام مامی بینیم که رویهمرفته درراه تطبیق علم اخلاق به عمل سه نظریه است :

۱ـ نظریه اینکه علم اخلاق اصلا به عمل منطبق شدنی نیست ، واین رأی حدسیون افراطی است ، خواه ازشعبهٔ حسیون باشند وخواه عقلیون . وهم نظریهٔ آن ارتقائیونی است که میگویند : نمیتوان هیچ غایهٔ را درعملیهٔ انکشاف پیدا کرد ، وشاید یك عدهٔ معدودی ازمثالیون هم به این عقیده باشند .

۲ـ نظریه اینکه علم اخلاق بطور مستقیم عملی است واین عموما رأی منفعتی ها است ، ونیز رأی بعضی ازان هائی است که میگویند ممکن است بعضی غایاتی را برای نوع انسان تعبیر کنیم که در نفس عملیهٔ انکشاف اوشامل نیست .

۳ـ نظریهٔ که میگوید : یکی ازوظائف اولیهٔ اخلاق این است که اهمیت حیات اخلاقی رابه تناسب مثالی نشان بدهد ، که درحیات مندمج است ، که این رأی رامیتوان درعین حال عملیهٔ نقد وتبصره نیز محسوب کرد ؛ واین رأی سوم است که ما آنرادر نظر گرفته وبه حسب آن دراول کتاب گفتیم که طبع علم اخلاق معیاری وقانونی است .



بُعد دوم اخلاق (اجتماعی)

موقف اول: فکرت اجتماعی

(۱) خودی اجتماعی: تا کنون چیزی که ما در بارهٔ فرد گفته بودیم، شاید اینطور بوده که فرد یك مقیاس منعزل و مستقلی است، ولیکن هر فرد جزء یك نظام اجتماعی است و فرد منعزل حتی بفهم هم نمی آید، فرد منعزل درنده ایست که دارای مثال خودی نیست و خودی مثالی ماست که خودرا درحیات جمعیت می یابد؛ وفقط درین راه است که خودرا بمقابل ما جلوه میدهد، وبلکه حتی تصور مثال ما خواهش مند این است که جمعیتی باید موجود باشد. زیرا داشتن یك خودی عقلانی کامل، متضمن این است که باید عالم ما محتویات کامل عقلی را مالك باشد، کنون تنها عالمی که ممکن است با محتویات عقلی خود موجود شود، همانا دنیای موجودات و اشخاص عقلی خواهد بود، و لیکن این مسئله بسیار پیچیده است، وفعلا همین قدر کافی است که بگوئیم که تنها در اثر علاقهٔ که با بنی نوع بشر داریم قادر باین شده ایم که خودی مثالی خودرا می یابیم. وحدت چیزی است که در کثرت تمثیل میشود «من» مثالی آنگاه فهمیده میشود که «تو» و «او» هم بمیان آید. پس من و تو و او عبارت است از اعضاء جمعیت وجمعیت بحیث عضویتی شناخته شده، که مانند باقی عضویت های حیات است، ولی بفرق اینکه اعضاء حیوان تنها در معامله و تشریك عمل؛ وحدتی دارند، واعضاء جمعیت، علاوه بر آنکه بدون تشریك مساعی همدیگر کاری کرده نمیتوانند، در مفهوم شدن خود نیز، بباقی اعضاء متوقف اند، طوریکه از شرح فوق دانسته شد، پس عضویت جمعیت نسبت به عضویت حیات، متحدتر ومتماسك تر دیده میشود.

(۲) خودخواهی وغیرخواهی: چیزیکه فردیت را ظاهرا تائید میکند، همانا مسئلهٔ «تحقق ذاتی است»، که شاید چنین بنظر بخورد که پهلوی علم النفسی آن نسبتا قوی تر است،

ولی وقتیکه خودی اجتماعی آنقدر مظاهر روشنی دارد، که حتی خود خواهی را نیز رنگ اجتماعی میدهد، پس نزاع بین خود خواهی وغیر خواهی باقی نمی‌ماند، زیرا که فرد عضو وحدت اجتماعی وازین روغایهٔ نهائی او تنها این نخواهد بود که حیات شخص خود را تکمیل کند، بلکه باید در تکمیل حیات جامعهٔ بکوشد که خودش عضو آن میباشد. ولی بااین هم هیچ گفته نمی‌شود که در بین این دوهیچ منازعه پیدا نشود. وقتیکه ما تنها غایهٔ شخصی خودرا می جوئیم، این وضعیت را انانیت. «خودخواهی» Egoism میگویند، درحالی که کلمهٔ غیرخواهی Altruism این است که ما غایهٔ دیگران رابجوئیم. وخیلی مهم است که علاقهٔ دقیق این دو چیز را در نظر داشته باشیم.

به‌روایت مکنزی، سپنسر میکوشد که بین خود خواهی وغیرخواهی وفاقی پیدا کند. او میگوید که اگر هر کدام ازین دوبحد افراط برسد باعث تباهی است. اگرهر یك فرد کام خودرا بجوید، یقین است که‌طریقهٔ نامرغوبی است وحتی برای آن فردی که غایهٔ خودرا طلب میکند. زیرادرین حال هر کس‌همیشه‌محتاج مددخواهد ماند؛ و ازطرف دیگر اگرهر کس فقط وفقط خیر دیگران رابجوید و خود را تماماً وقف خیر دیگران بکند، درحقیقت بحق دیگران ظلم نموده است، زیرا اگر هر کس بخود بی علاقه باشد، البته از بین میرود و از مدد دیگران باز میماند. و در پایان (سپنسر) میگوید: «ما باید که‌نه خود خواه محض باشیم ونه غیر خواه صرف. بلکه در بین این دو مقصد کردیم. سپنسر عقیده دارد که‌هر چند جامعه بیشترمنکشف شود، این دو غایه بهم نزدیك تر میشوند.

ولی‌این آشتی سپنسر بآن میماند که‌انسان بخیزد ودو نفری را که ازهمدیگر بیگانه اند آشتی دهد. اگرما دوشخص‌رافرض کنیم که‌یکی‌خود خواه‌ودیگری غیرخواه باشد، البته میانجی گری بکار دارد و لو که این میانجیگری مفید هم نشود، شخصیکه هنوز در قشرفردی خود، ویابعبارت دیگر، دردنیای پست وتنگ خود زنده گی میکند،

هیچگاه نمیتواند بآن فردی که در یك دنیای وسیع و عالی تری زیست می نماید هم آهنگ شود . و نه هم ممکن است این دو دنیا رایکجا جمع کرد .

اگر یك گرگ مثلاً دارای خودی باشد ، طبیعی است که دنیای خودی او فردی محض است . و ازین است که هیچگاه غار خودی خود را ازانچه هست وسعت داده نمیتواند . ولی انسان میتواند ازین حفره بدر آید و عالم عالیتری را مشاهده کند ، و هم خوب بداند که در ان عالم ، خودی یعنی (من) ، عبارت ازین نیست که من برای اینکه یك استخوان ازان من باشد ، هرچه و هر که را قربان کنم ، وقتیکه انسان ازین سطح پست ، بلندی گرفت ، بدنیائی می آید که در ان آنطور خودی را متحقق می بیند که در معاونت و خدمت دیگران باشد . معنی این حیات این نیست که خود را فراموش میکند و یا از خود انکار میکند و یا به خود ظلمی مینماید ؛ و بلکه اگر بدیدهٔ تحقیق دیده شود ، درین موقف هنوز خودخواه تر میگردد . زیرا مرد پست اگر با مرد عالی همت مقابل میشود ، گردهٔ نان را بخود میگیرد و شرف را بآن رادمرد وا گذار میشود ، ولی مردیکه ازین سطح پست فردی بر آمده و مرد اجتماعی شده است ، بطیب خاطر آن گردهٔ نان را نزد آن مرد فرومایه ترك میکند و گوهر بی بهای شرف و نام نیك را می رباید .

این دو عالمی است که با موجودیت خود باهم جمع نمیشوند . و آشتی دادن این دو عالم همانا وظیفهٔ علم اخلاق است که آرزو مند اینست که سویه ها بلند شود و عالم ها ارتقا جوید ، تا خودی ها کسب رفعت کنند .

و اگر انسان ازین خودی عقلانی و یا اجتماعی نیز ارتقا جوید ، طبیعی است که بدنیای وسیع تر و سطح بلندی صعود میکند که شاید از عصبیت ها و لجاجت های اجتماعی هم بلند ترشود ، و بمثل شخص مثالی فلاطون خیر را به هماهنگی عالم کون بخواهد ، که هنوز خودی برین مولانای بلخی ازین هم عالی تر و قدسی تراست .

(۳) رأی یونانیها دربارهٔ علم اخلاق: فلاطون آنقدر مجذوب طبع اجتماعی انسان شده بود و آنقدر مطالعهٔ حیات انسان را ازپهلوی علایق اجتماعی آن ضرور میدانست که در مطالعات اخلاقی ، بجای اینکه درسجایا و مزایای حیات فاضلانهٔ فرد ، فحص و تدقیق

کنند، پیش از هرچیز کوشید که ذاتیات یك حکومت مثالی راتحدید وتشخیص کنند. او میخواست که فضیلت انسان را از روی فضائل یك مدینهٔ فاضله قیاس کند، واین را راه آسان تری میدانست. و از ان سبب در رسالهٔ اخلاقی بزرگ خود. (جمهوریت) خاکهٔ یك حکومت مثالی را ترسیم نمود. فلاطون، برحسب رأی عامهٔ محیط خود عقیده کرده بود، که برای وجود یك حکومت مثالی چهار فضایل امامی لازم است. که عبارت است از: حکمت، شجاعت، عفت وعدالت؛ وعقیده داشت که اگر اهمیت کامل این فضایل درحکومت مثالی اومراعات شود، حتماً عین آن اهمیت رادرحیات فردی هم خواهد داشت.

ارسطو در عقیدهٔ اینکه انسان در گوهرخود اجتماعی است از فلاطون کمتر نیست زیرا «علم اخلاق نیکوماکوسی» اثر بزرگ خودرا (که شاید بزرگترین اثری باشد که تا کنون دربن باره نوشته شده است) بااین روح آغاز میکند که: اخلاق جزو سیاسیات است و بزرگترین حصهٔ کتاب او بااین مصروف شده است که دربارهٔ فضایل لازمهٔ یك رعیت حکومت یونانی ومخصوصاً آتن بحث میکند، درحالی که انسان را (حیوان سیاسی) میگفت بازهم فکرمیکرد که نوعی ازحیات هست که تأملی وتفکری است، واواین نوع حیات رابارها ازحیات کار وبار سیاست بلند تر میدانست، ولیکن درعین حال این حیات اعلی راهم اینطور می پنداشت که باید برشالودهٔ فضیلت مدنی طرح شود.

(۴) دنیای اجتماعی: دنیائی که بمعنی کلمه برخودی انسان اطلاق میشود، همانا دنیای اجتماعی است که نسبتاً دنیاهای دیگر بطور مجاز است، دنیاهای دیگر انسان اگر بتوانند بدون دنیای اجتماعی در تصور بیایند، بازهم دنیاهای خیلی بسیط خواهند بود. زیرا بعد پهناور «خودی» همین دنیای اجتماعی است که صحنهٔ عملیات اخلاقی و باقی امور انسانی است. حیات هر فرد انسان عبارت است ازیك مجموعهٔ متوافق ومتناسق. اعمال او کما بیش دربین چوکات یك نقشه ویك پروگرام است. این مجموعه واین نقشه وپلان واین جماعهٔ غایاتی که آنرا انسان تعقیب میکند، «دنیائی است که دربن آن زیست میکنند» که این عالم همیشه دارای ذاتیات اجتماعی است. که حتی اشخاص نفور ونیز اشخاصی که مخالف نوع اند، نمیتوانند از نفوذ محیط اجتماعی

که بحیات شان صورتی داده است، خود را خلاص کنند. ایشان خواه مخواه از چیزی که «عرف وعادات وموثرات جامعهٔ شان» نامیده شده است تا اندازهٔ زیادی اخذ وجذب نموده اند. وهم از انچه که در بین نوع ویا ملت ویا دستهٔ از مردم بحیث نقاط نظر اخلاقی تطبیق شده است، (چون هم حیات شان در بین این مردم به مصرف رسیده است) حتماً چیزی بخود جذب کرده اند.

این فضای اخلاقی که در ان امرار حیات میکنیم، بگفته مکنزی: حصه بزرگ آن عالمی را تشکیل میدهد که در بین آن عالم، آرزوهای ما مجالی می یابد؛ وازین است که انسان (اگر در حالت غیر طبیعی نباشد) خود را یك شخصیت منعزل ومنزوی نمیداند، بلکه خود را بحیث عضو یك هیئتی میشمارد؛ وازین سبب است وقتیکه ما می بینیم یك جمعیت بزرگ مردم برشتهٔ قانون مشترك ودین مشترك ومفاد مشترك مربوط شده اند بمفهوم وسیعی گفته میتوانیم که این مردم دریك عالم مشترکی زیست میکنند. شاید اینها از هم به مشخصات فردی خود امتیازی داشته باشند وحتی شاید سال بسال وروز بروز، عالم مخصوص هریك ازین افراد قابل تغییر وتبدیل باشد، ولی انسان بطور عموم میکوشد که خصوصیات ومشخصات طبع فردی را رفته رفته تحت شعاع روح جامعه قرار دهد. ضرورت اینکه ما خود را با آنچه درحول وحوش ما است آشنا کنیم؛ وفواید زیادیکه ما از فهم این اشیاء ومحیط خود میگیریم، ونیاز مندیهائی که به معاونتهای پیاپی همدیگر داریم، همهٔ اینها بذات خود عوامل کافی است که بین افراد یك جامعه مجانست ومقاربتی را بوجود آورد، ووقتیکه ارث وتعلیم وتربیه هم باین عوامل افزوده شود، این قوه غالب تر خواهد شد.

(۵) <u>جمعیت عضویتی است</u>: اسلام جمعیت را آنطور وحدتی می شناسد که از وحدت عضویت بارها مندمج تر ومتماسك تر است، اسلام افراد جامعهٔ خود را مانند اجزاء یك بنیان مستحکم میشناسد، که اینطور اجزاء بارها از اعضای جسم که نوع تمایزی از همدیگر دارند متحد تر است، وهر یك ازین اجزاء جزء دیگر را تقویه میکند وآنرا محکم تر میسازد.

سعدی این وحدت را رنگ عضویت داده وبیك اسلوب شاعرانه نه که یك صبغهٔ عمیقی از فیزیالوجی نیز دارد چنین تصویر میکند:

بنی آدم اعضای یکدیگر اند　　که در آفرینش زیك جوهر اند
چو عضوی بدرد آورد روزگار　　دیگر عضو ها را نماند قرار
تو کز محنت دیگران بیغمی　　نشاید که نامت نهند آدمی

اگرچه این تصویر بیش از یك تشبیهی بنظر نمیخورد، اما شکی نیست که اینطور تشبیهات تخیل شاعرانهٔ محض نبوده و بگفتهٔ مکنزی جنبهٔ تعلیمی هم دارد ومعنی آن از منظرهٔ آن بیشتر است. نقطهٔ مهم تشبیه دربن است که شخصیت انسان هیچگاه یك ظاهرهٔ منفردی نیست وحتی جدا از ینکه بدیگر شخصیات ربطی داشته باشد، قابل این نیست که در ذهن بیاید. قیمت مثبت حیات اخلاقی انسان متکی برین روابط است که بدون آن را کد شده میرود، هما نطوریکه اگر عضو از جسمی که بآن اتصال عضوی دارد، قطع شود، نیز میمیرد: مجموعهٔ حیات اخلاقی فرد باهمه مقاصد و همه معانی وقیم آن، رنگ وررونق خود را از ان مثل و از ان موسسات و از ان عادات اخلاقی اقتباس میکند، که حیات او بین اینها منکشف میگردد. و باین صورت خیلی مهم است که حیات اخلاقی را حیات فردی تصور نکنیم، وآنرا وحدتی بشناسیم که حصهٔ بزرگ حیات او در ان وحدت وجود دارد. وهم باید فراموش نکنیم که بر رغم همهٔ این چیزها فرد، از خود نیز، یك حیات فردی را مالك است که درین باره باز مجال حرف می آید.

(٦) حیات اراده ایست: (شوبن هاور) SCHOPENHAUER در بارهٔ ارادهٔ حیات، نظریهٔ مخصوصی دارد، که خالی از دقت وعمق نیست، وحقیقت این است که شوپن هاور از فیلسوف های مبتکر است. اگر بعضی نقایصی از قبیل روح خصامت و حس تشائم داشته است، اموری است که مربوط است بحیات طفلی و عائلوی این مردی که در آغوش لطف و محبت پرورش نیافته است، وهم محیط اجتماعی او محیطی بوده که باید اینطور مولودی را بمیان می آورد.

شوپن هاور میگوید: غلط است اینکه همه متفق اند که جوهر عقل عبارت از فکر وادراك است، ادراك در حقیقت قشر سطحی عقل است و معلوم نیست که در زیر این

پوست چه چیزاست . طوریکه ما درظاهر، از کرهٔ زمین همان قشر ظاهری آنرا میدانیم و نمی فهمیم که زیر آن چه چیزها موجود است . آری ! درورای عقل ارادهٔ شعوری ویاغیر شعوری موجود است ؛ و عبارت است از یک قوهٔ زندهٔ مواظب و مباشر . اراده فعالیت ذاتی نفس است . مردم تصور میکنند که شاید عقل اراده را قیادت میکند ؛ و اگر این راست باشد بان طور است که راه بلد مستخدمی ، آقای خود را راه نشان میدهد . اراده «: مرد کور قوی البنیه ایست که مرد لنگی را برشانهٔ خود برداشته است » ارادهٔ ما اینطور نیست که : عقل انتخاب میکند واراده اجرا میکند ؛ بلکه اول اراده میکنیم وعقل را می گماریم که اسباب آنرا مهیا کند . پس انسان را اراده اش بحرکت می آورد ، نه عقلش .

شوپن هاور میگوید : بسا او قات شده که با مخاطب خود مجادله نمودم ورنج بسیاری کشیدم که اورا بدلائل و براهین منطقی قانع کنم ، ولی بالاخره فهمیدم که مخاطب من اراده کرده که این دلائل را نفهمد ، وآن وقت فهمیدم که باید خود را با راده اش برسانم نه بعقلش . و ازین است که منطق چندان اثری ندارد و ممکن نیست بتوانیم انسان را به منطق قانع کنیم . وحتی علماء منطق نیز این علم خود را در راه ارادهٔ خود و کسب معیشت خود بکار می اندازند . اگر ما میخواهیم کسی را قانع کنیم، راه آن این است که خود را بمصلحت شخصی وذاتی او وهم به رغبت وا راده اش برسانیم .

وازین است که انسان همیشه پیروزی های خود را یاد میدهد و از شکست های خود فراموش میکند . زیرا که حافظه نیز ، آله ایست در دست اراده . و نیز ازین سبب است که انسان در اعداد حساب خود به منفعت خود بیشتر خطا میکند تا بضرر خود ، و این خطا قصدی نیست . و از طرف دیگر می بینیم که دیوانه هم بکار خود هوشیار است : دیوانهٔ که عقل ندارد و اراده دارد . پس عقل نسبت به اراده ، در درجه دوم است و تابع اراده است .

اگر شما در مجاهدات مردم که دربارهٔ کسب قوت و کسب نکاح وتربیهٔ اولاد

خود میکنند ، غور کنید و از قضاوت نفس خود استشاره بجوئید که آیا این کارهارا بامر عقل میکنند و یا اراده ؟ شما بزودی خواهید فهمید که ارادهٔ انسان در اینکه باید زندگی کند او را باین اعمال سوق میدهد . مردم خیال میکنند که ایشان از پیش روی قیادت میشوند و خبر ندارند که از پشت سر تیله میگردند . گمان میکنند که برحسب رأی و نظریهٔ خود سلوك می نمایند ؛ و آگاه نیستند که احساس غریزی ایشان ، قوت بیشتری نسبت بشعور ایشان دارد ، و تازیانهٔ آن قوی تراست ازمهارعقل. عقل انسان بیش از و زیر خارجهٔ او نیست که آنرا فطرت برای ارادهٔ فرد استخدام نموده تا بتواند اشیاء را به ترازوی تأثیری که در اراده دارد ، بسنجد .

آری! اراده تنها عنصر دائم و پایداری است که ، میتواند غرض خود را بیابد و در راه آن عمل کند ؛ وافکار ومشاعر انسان راباهم مربوط کند وآنهارا دریك هیئت متناسقی جمع نماید وازین است که شخصیت انسان مرهون ارادهٔ اواست ، نه عقل او. ومردم عوام چه خوب میکنند که همیشه (دل) را بر (عقل) ترجیح میدهند . زیرا که میدانند ارادهٔ نیك از عقل خالص بهتر است . ما می بینیم که مردم اگر شخصی را دانا و زیرك و مکار میگویند شاید او را بزرگ بشناسند ، ولی محبت ایشان بشخص (صاحب دل) بیشتر است . وازین است که دین ها بشارت حسنات را به نیکوکاری‌های اراده وقلب میدهد، نه بنبوغ عقل وفهم .

عمل اراده وحرکت جسم دوچیز مختلف نیست .عمل جسم، عمل اراده‌است که مجسم شده،وحتی جسم در حقیقت ارادهٔ مجسمی است،وهرجزء جسم نمایندهٔ جزء رغبات بزرگ جسم است. دندانها وحلق وامعاء،همانا گرسنگی است که تجسم نموده، اعضاء تناسلی، میل جفتی است که مجسد گشته.وهمچنین جهازعصبی تجسم و تجسد حس است.نوع انسان بمعنی عام، نمایندهٔ ارادهٔ انسانیت عامه‌است وبنیهٔ جسمی فردمجسمهٔ ارادهٔ شخصی اواست.

فرقی که بین عقل واراده‌است،این است که عقل مانده می شودواراده ماندگی را نمی شناسد عقل محتاج خواب است، ولی اراده نشاط خود راحتی درعالم خواب نیز حفظ میکند،

ماندگی مانند درد، مرکز مخصوصی در دماغ دارد. ولی عضلاتی که به دماغ اتصال ندارد مانند (قلب) ، هیچ ماندگی ندارد ، دماغ چیزی است که غذای خود را از خواب می گیرد ولی اراده به تغذیه احتیاجی ندارد. وازین است مردمانی که عمل عقلی دارند ، بخواب بیشتر محتاج اند .

حیات انسان درخواب ، بسطح حیات نباتی تنزل می کند. ولی درین حال نیز اراده همان جوهریت اصلی خود را حفظ می کند ؛ و آن را هیچ چیز از عمل آن و اتصال آن بخارج مانع شده نمی تواند ، و بلکه اراده ، در وقت خواب ، تمام قوت خود را مبذول حفاظت جهاز عضوی و تقویهٔ حال آن می کند ، وازین است که جسم میتواند در وقت خواب اکثر آن انرجی را ، که در بیداری باخته است استرداد کند .

« برداخ » Burdach حق بجانب است که خواب را حالت اصلی طبیعت میداند ، زیرا جنین پیوسته درخواب است ، وطفل شیرخوار ، حصهٔ بزرگ وقت خود را درخواب سپری میکند . وازین رو باید حیات مجاهدهٔ باشد برخلاف خواب ، پس خواب پارچه ایست از مرگ ، و آن را ازین سبب بعاریت گرفته ایم که به کمك آن بتوانیم چیزی را که در عمل روز مستهلك ساخته ایم ، استرجاع کنیم . خواب دشمن ابدی ماست ، وچیزی است که گاهی در وقت بیداری نیز برما غلبه می کند .

— پس اراده جوهر انسان است وهیچ مانعی نیست اگر بگوئیم : که جوهر حیات است درهمه اشکال آن ، وهنوز هم هیچ مانعی نمیبابیم که بگوئیم : اراده جوهر جماد هم هست وچرا اراده همان چیز ذاتی و فی نفسه ، که ما همیشه بصدد آن هستیم وبسا اوقات از وصول بآن مأیوس شده ایم نباشد ؟ آری ! اراده . حقیقت نهائی وما هیت اشیاء پنهان است . کنون وقت آن است که مظاهر عالم خارجی را نیز بواسطهٔ اراده تعبیر کنیم ، علماء سابق میگفتند اراده نوعی است از قوت ، ولی در حقیقت قوت صورتی است از صورت های اراده ، اگر سوالی که هیوم کرده بود و پرسیده بود که « سببیت » چیست ؟ از ما بشود ، جواب ما ، علی الفور ، این است که « اراده » ! بطوری که اراده سبب عام توجه نفوس ما است ، بهمان صورت اراده ، علت اشیاء است

و تا وقتیکه اراده را عین علت اشیاء ندانیم ، تا آن وقت ، خود را از شر الفاظ غامضه مانند « قوة » ، « جاذبیت » وامثال آن ، نجات داده نمیتوانیم ، اگرچه ما ، این قوه ها رانمیدانیم . ولی تا یك درجه میدانیم که اراده چیست ؟ چه مانع است اگر بگوئیم که : دفع وجذب ، کون وفساد ، مقناطیسی و کهربائی ؛ همهٔ اینها اراده است (۱) ؟ گویته در عنوان یکی ازقصه های خود ، جاذبهٔ دودوست را « تشابه انتخابی » نامیده است ، وشاید مقصد گویته این باشد : همان قوتیکه عاشق را بمعشوق وصل میدهد ، عین همان قوتی است که ستاره را بستاره جذب میکند .

مادر حیات نباتی میبینیم که ما هرچند به پست ترین اشکال حیات تنزل میکنیم رولی را که عقل بازی میکند کوچك ترمیشود . ولی رول اراده همان است که هست وهمان است که بود .

اراده درماهدف های خود را بروشنی معرفت تعقیب میکند ، ولی درنباتات بصورت کوروبی شعور وبشکل مستمر تعقیب مینماید . لاشعور که حالت بدوی وطبیعی اشیاء است درحقیقت اساسی است که شعور نیزازان منشعب شده است ، و مخصوصاً در کائنات زنده ، ولی لاشعورحتی درموجودات باشعور نیزتسلطی دارد . وازین است که اکثرموجودات ، بدون شعور کارمیکنند ، یعنی برطبق قوانین طبیعت خود ها سیرمینمایند ، که آن عبارت است از ارادهٔ آنها .

درنباتات چیزی از ادراك شعوری ، که قابل درك باشد ، موجود نیست ، ولی حیوانات پست شائبه را ازادراك نشان میدهند . اما وقتیکه شعور ازمراحل حیوان به عقل انسان ارتفاع میگیرد ، بخوبی ملاحظه میشود که همان لاشعور نباتی که منشأ شعور گشته

(۱) ازاول این فصل می بینیم که زورق فیلسوف متوجه ساحلی است که «هم بندرگاه یقین وهم سنگلاخ های لاادریت آنجا موجود است . میدیدیم که فیلسوف بساحل نجات نزدیك شده میرود و خیلی نزدیك است که به نقطهٔ « ارادهٔ کن فیکون » برسدولی ندانستیم که چه شد ، به آنجا رسید ویا به لاش های لاادریت ؟ حیف است که مردم بساحل حقیقت خیلی نزدیك میشوند وبازپس میگردند . مخصوصاً که در بعضی مواقف دوسطح مخالف رأی رایك خطی که ازموی باریکتر است ازهم جدا میکند ؛ وانسان دفعتاً براه میرسد ویا فجأتاً ازراه منحرف میگردد .

بهشت عدن اگر خواهی بیا باما به میخانه　　که از پای خمت یکسر بحوض کوثراندازیم

بود ، سنگ اساسی شعور است ، وازاین است که میتوانیم وجود آنرا در ضرورت خواب حس کنیم .

مهارت تخنیکی عجیبی را که در حیوان مشاهده میکنیم ، بما بخو بی نشان میدهد که اراده ازعقل مقدم تراست . آن فیلی را که باروپا آورده بودند ، و درراه خود صدها پل را عبور کرده بود ، نخواست که ازیك پل کوچك وضعیف عبور کند، درحالیکه میدید مردم ومواشی زیاد ازان عبور میکنند . ما میبینیم که چوچهٔ کو چك سگ قبول نمیکنند که ازروی میز خیز بزند ، زیرا میترسد که مبادا نتیجهٔ آن بد باشد وا ین ازین نقطه نیست که برهان عقلی را بکار میبرد، زیرا تا کنون اینطور تجربهٔ را نکرده، بلکه در اثر غریزهٔ فطری او است . بوزینه (اورانگ اتنگ) جانب آتش میرود که خودرا گرم کند ، ولی هیچ ممکن نیست که خطا کند و مثلا قصد خوردن آنرا بنماید، که همهٔ اینها وامثال اینها دلیل آن است که این اعمال بواسطهٔ غریزه است ، نه دراثر کدام منطق ؟وبعبارت دیگر این ها اعمال اراده است نه اعمال عقل .

این اراده که سخن دربارهٔ آن طویل شد . ارادهٔ حیات ، یعنی حد اقصای حیات است ، واینطور هم نیست که این ارادهٔ حیات، مخصوص کدام یکی از موجودات حیه باشد، بلکه تمام موجودات آنرا میجویند ودرراه آن مجاهدت ها میکنند . ببین که دانهٔ گندم چطور میتواند بمدت سه هزار سال ، بر قوهٔ حیات کامنهٔ خود حفظ نماید ، تا وقتیکه به ظروف مناسب کامیاب شود و کسب نمو کند . ویا آن مگل های زندهٔ که چندین هزار سال در خلایای احجار آهك به صبر و انتظار ظروف بهتر حیات تا رنفس خود را حفظ نموده اند . اینها همه ارادهٔ حیات است که برهمهٔ کائنات سلطهٔ قوی دارد ، ودشمن همهٔ آنها مرگ است .

ولی آیا اراده برمرگ غلبه نمود ؟ آری! توسط ارادهٔ نسل ! اگرچه تناسل زحمت ها وقربانی هائی نیز دارد، هرموجود عضوی وقتیکه بحد تناسل برسد. به قربانی خود مبادرت میورزد . ازعنکبوتی که بعد از عمل تلقیح خود فی الفور مورد حملهٔ مفترسانهٔ مادهٔ خود واقع میگردد ، وطعمه آن میشود، گرفته ، تا زنبوری که حیات خودرا درراه جمع آذوقه

برای اولادی که ایشان را نمی بینند، فنامیسازد؛ وتاانسانی که عمرخودرادرراه تحصیل حاجات اولاد خود ازقبیل طعام ولباس وتربیه خاك میکند، همهٔ ایشان جانب هدفی میروند که نسل ایشان است . پس ازین جهت تناسل قوی ترین غرایز است ، زیرا که یگانه وسیله ایست که اراده رامجال آن میدهد که برمرگ چیره آید .

وبرای اینکه اراده بتواند به قوه وسلامت خود اعتمادی داشته باشد ، نگذاشته است که ارادهٔ نسل زیرمراقبت عقل باشد ، ولو که عقل دارای بصیرت ومعرفت است. وازین است که هیچ کس حتی فیلسوف ها هم نتوانستند ازحکم این اراده سر کشند .

ارادهٔ تناسلی بمعرفت هیچ پای بندی ندارد . ودرین میدان ، کورانه رفتارمیکند، طوریکه لاشعوریت درطبیعت نیز بهمین وتیره سیرمینماید . و ازین است اعضاء تناسلی که کانون این اراده است بمقابل مشعل دماغ که ممثل معرفت است ، ایستاده شده است .

علاقهٔ بین دوجنس ، نقطهٔ مرکزی پنهان همهٔ سلوك واعمال انسان است ؛ وبا اینکه بسیار میکوشیم که آنرا به پرده ها بپوشیم ، بازهم در هر چیز نمایان میگردد . این علاقه است که سبب جنگ ها وغایهٔ آشتی ها ، اساس جد ومرکز مزاح ، سرچشمهٔ نکته ها ، کلید همه تلمیح ها ومعنی همه عبارات مرموز است .

فلسفهٔ محبت ، دراطراف متابعت پسر بمادر ، و پیروی پدر بآرزوهای اولاد ، وتبعیت فرد برای نوع ، دور میخورد ، وقانون جاذبیت جفتی قبل ازهمه چیز ، این است که مونس ، مونس خودرا ، بدون شعور ، اختیار میکند؛ وازان پهلو اختیار میکند . که برای انتاج نسل مساعد باشد .

هر کس عقب جفتی میگردد ، که پهلوی نقص خودرا بدان وسیله تکمیل کند ، تاآن نقص درنسل دوام نکند ، ازین است که مرد ضعیف البنیه دوست دارزن قوی است . وهر انسان در جفت زندگی خود کمالی را در نظر میگیرد ، که خودش فاقد آن است ؛ وحتی نقص اورا (اگر جبیره کنندهٔ نقص خودش باشد) ، بچشم کمال مشاهده میکند ، زیرا هر کدام ازین دو رفیق زندگی ، متمم رفیق دیگر است ؛ و ازین است که رغبت زیادی باو دارد و همهٔ این ها برای کمال نسل است . واز همین راه است که حتی اگر

جمال درین راه خدمتی کرده نتواند ، آنهم جاذبیتی ندارد . چنانچه می بینیم جوانان، ولو که جمالی هم نداشته باشند ، ازپیرانی که جمال رخشندهٔ دارند ، قابل ترجیح شمرده میشوند .

وبرهمین اساس است که بدبخت ترین حالات زن وشوهری آن است که فقط ازروی عشق صورت میگیرد (اگرچه برای بقای نوع «مناسب ترین اشکال ازدواج گفته می‌شود)، وسبب آن این است که غرض نهائی ازدواج بقای نوع است نه لذت فرد . ولی بعقیدهٔ شوپن هاور . مسعود ترین ازدواجها آن است که بمراقبت پدران زن و شوهر صورت بگیرد . اگرچه این طور ازدواج باآینکه متضمن سعادت زوجین شده میتواند ، برای حفظ نوع آنقدرها مساعد نیست، که ازدواج عشقی باین کار مساعد است ، زیرا دختریکه دنبال جاذبهٔ عشق میرود واز نصیحت والدین خودمنصرف میگردد ، درحقیقت ایثاری میکندو بطبع خود چیزی را انتخاب میکنند که بنوع او مفید تراست . گویا اووظیفهٔ خودرا درمقابل نوع ، برسعادت شخصی خود ترجیح میدهد . آری! محبت دقیق ترین ذریعه ایست برای انتخاب طرف محبت . واین چیزی است که مثمر بهترین ثمر نسلی میشود . ولی از انجائیکه «محبت فریبی است (١) که طبیعت آنرا برای اغراض خود ایجاد کرده است » ، بهترین ازدواج آن است که این فریب رااز میان بردارد ؛ واین کار ممکن شده نمی تواند ؛ وبعبارت دیگر ، ممکن نیست که کسي به ازدواج خود مسعود شود ، الا فیلسوف . اما فیلسوف ها ازدواج نمی کنند (٢) . ازجمله علامات اینکه فرد نزد حاجات نوع فروتنی دارد . واینکه برای تسلسل وبقای نوع آله محضی است ، این است که قوهٔ حیاتی فرد متوقف است بر جهاز تناسلی او .

غریزهٔ جفتی، روح درخت نوع است که حیات ازان کسب نمومیکنند . فرد نسبت به نوع مانند برگ است نسبت بدرخت . که هم ازدرخت غذا میگیرد و هم آنرا تغذیه میکند؛ وازین است که غریزهٔ جفتی غریزهٔ قوی است که ازاعماق طبیعت ماسرزده است .

---

(١) محبت دعوتی است ازطرف عالم مثال ؛ وجاذبه ایست ازدنیای حقیقت؛ وترغیبی است ازخودی اجتماعی .

(٢) سقراط ، وارسطو ، که ازجملهٔ علم برداران بزرگ فلسفه اند ، ازدواج کرده اند .

وقتیکه انسان خصی میشود ، مانند آن است که ازدرخت نوع که بران زندگی داشت ، قطع میگردد؛ ووقتیکه ازان درخت جداشد طبیعی است که پژمرده میگردد . وقوای بدنی وعقلی او انحطاط میکند.وهم ازطرف دیگر ، دیده‌می‌شود که خدمت فرد بنوع ،وبعبارت دیگر : کمر بستن به‌عملیهٔ تلقیح ، مورث تعب ، و حتی انحطاط تمام قوای بدنی است ، وهنوز در بسیاری حشرات ، این کار موجب مرگ آنی وفوری ایشان است ، ولی درانسان خاموشی قوای تناسلی، علامهٔ این است ، که مرگ نزدیک شده؛ وهم افراط در کار تناسلی بهر سنی که باشد باعث کوتاهی عمر میگردد. وازطرف دیگر، اعتدال این کار موجب تزئید تمام‌قوای انسان، ومخصوصاً قوهٔ عضلی است ، چنانچه این نقطه در بارهٔ ورزش کاران یونانی ملاحظه میگشت که همهٔ این ها دلیل آن است که‌حیات فردبصورت‌نهائی خود بدون ازجزءمستعاری ازحیات نوع، چیز دیگری نیست.

تناسل اوج بلندترین حیات است، که بعد از آن موقع رابدست نسلی که‌انتاج کرده است میدهد ، وباین طریق ، طبیعت نوع را تسلسل میدهد ، واین چیز است که همیشه در تکرار وتسلسل است ،

پس تعاقب‌موت وحیات‌افراد، بمانندنبض‌های‌نوع است ؛ ومرگ‌نسبت‌بنوع، مانند خواب‌است برای‌فرد. این است‌فکرت‌طبیعت دربارهٔ‌خلود.زیرا عالم تماماً با همهٔ ظواهر خود عبارت است ازارادهٔ یگانهٔ پنهانی، که مجسم شده است، گویته میگوید: ارواح‌ما دارای طبیعتی است که برفنا عصیان‌میکند؛ وفاعلیت آن از ازل الی‌الابد امتداددارد، ارواح ما بمانند خورشید است که بچشم های زمینی ما چنان می نماید که غروب کرده است ، ولی‌در حقیقت هیچگاه غروب نمی کند وهمیشه در نور افشانی خود پایدار است. این عبارتی است که گویته ازمن « شوپن هاور » گرفته است،نه اینکه من ازان اقتباس میکنم .

همهٔ‌ما اجزاء یك حقیقتیم،اماوجودما‌درزمان‌ومکان،مارا کائنات‌جدا گانهٔ‌نشان میدهد. پس گویازمان‌ومکان، اصل‌جدائی‌افراداست، که‌توسط آن حیات‌به کائنات عضوی

متمایزی که گوئی هر کدام پارچهٔ جدا گانهٔ که بجای جدا گانه و وقت علیحدهٔ افتاده است، تقسیم شده است . وزمان و مکان در حقیقت نقاب وهمی است که بمقابل چشم ما افتاده ؛ واتحاد اشیاء را از نظر ما پنهان میسازد . واگر بوراء آن نقاب نظر کنیم، بدون یك نوع ؛ وبعبارت دیگر یك حیات، وبالاخره و فی الحقیقة ، یك « اراده » چیز دیگری نیست . حقیقت فلسفه این است تا بتو بفهماند که : بخوبی بدانی که فردیك ظاهره ایست، نه یك چیز ذاتی . وهم بتو مدلل سازد که در خلال تغیرات لاینقطع ماده . صورت ثابتی در استمرار خود مداومت میکند .

کسیکه نمی تواند به مردم واشیاء، بصورت مجموعی ؛ ودر تمام دوره های تاریخ بحیث اشباح واوهام ببیند، نباید که دعوی داشتن ملکهٔ فلسفه را بنماید . فلسفهٔ حقیقی تاریخ این است که انسان بتواند وجود ثابت لایتغیری را درك کند ؛ واگر ما اشیاء را ظاهراً متغیر می بینیم درست است که این تغییر دائم وبی نهایت، تفسیری است ازحوادث پرجر و جنجال ، ولی اصل و جود ثابت، امروز آن غایاتی را تعقیب میکنند ، که دیروز آنها را پرورانده بود ؛ واین سلسله ایست که الی الابد جاری است، که فیلسوف تاریخ باید این چیز را در همه حوادث در نظر داشته باشد ، و باید بداند که انسانیت در همه جا یکی است ، با اینکه در هر جای ظروف مخصوص موجب تخالف عادات واخلاق ورسوم و مجاملات ایشان میگردد . پس اگر تو تاریخ (هیرودوتس) رامیخوانی میتوانی که آنرا از نقطهٔ نظر فلسفی برای مطالعهٔ تمام تاریخ انسان کافی بشماری وبه هرزمان و مکان آنرا معتبر بشناسی . رمز حقیقی طبیعت ، همان فکرت دائره است، که نشانهٔ تکرار است .

ما همیشه میخواهیم : معتقد باشیم که تمام مراحل تاریخ، کامهای تمهیدی وابتدائی بوده وغایهٔ آن عصر امروزی ماست ، ولی این نظریهٔ باطلی است . در هرعصر که نظر کنی، فیلسوف های آن اینچنین گفته و اینچنین نظریه داشتند . اما عامة الناس که درهمه عصرها ودوره ها اکثریت مطلق را داشته اند، همان چیزی بودند که امروز میباشند ، و این شیوه دوام خواهد داشت . و ما با « ولتیر » همعقیده ایم که : دنیا را طوریکه در جهل و بدبختی یافته ایم . بهمان طور خواهیم گذاشت .

ما که اینجا رسیدیم ، به معنی جدیدی از جبریت ، برخوردیم ، سپینوزا میگوید: اگر سنگی را که پرتاب میکنیم دارای ادراکی باشد، دران وقت، متیقن خواهدشد که باراده آزاد خودحرکت کرده است .

وما باین قول او این را نیز اضافه میکنیم که اگر سنگ این عقیده را بکند حق بجانب است . زیرا قوهٔ که سنگ را پرتاب میکند ، همان قوه ایست که مرا نیز سوق میدهد . وآن چیزی که در سنگ از قبیل تماسك اجزاء وجاذبه وسختی ، موجود است وجوهریت آنرا تشکیل میدهد ، عین آن چیزی است که من (شوپن‌هاور) آنرا بنفس خود مشاهده میکنم ؛ وآنرا (اراده) مینامم . واگر سنگ نیز معرفتی میداشت آنرا (اراده) میخواند . اما اراده نه در سنگ ونه هم در فیلسوف ، بهیچ صورت آزاد نیست . آری! اراده آزاد است ولی بحیث مجموع خود و بحیث کل متحد (۱). زیرا این اراده کلی است که بمقابل خود دیگر اراده را نمی بیند که آنرا تحدید کند ویا بآن تحدی نماید . اما هر جزء این ارادهٔ عامه ، وهر نوع جداگانه ؛ وباز هر موجود عضوی نوع . و بالاخره ، هر عضوی ازین موجود عضوی . ارادهٔ خصوصی را مالك نمیباشد . و محدود ومحصور است بآن سرنوشتی که ارادهٔ کل برایش تشخیص کرده است .

هر انسان معتقد است که ازازل دارای حریت کاملی است؛ و گمان میکند که درهر لحظه میتواند : اسلوب جدیدی درحیات برای خود بگزیند. ولی معنی سخن خود را نمیداند . زیرا او نمیتواند شخص دیگری سوای آنچیزی که هست بشود ، و لیکن تجربه بزودی برایش نشان خواهد داد که او آزاد نیست واو پیرو ضرورت است ، و هیچ ممکن نیست که سلوك خودرا متغیر بسازد ؛ ولو که همه مجهودات عزم و تفکر خودرا درین راه بکار اندازد . او از آغاز زندگی تا انجام آن ، باید عین اخلاقی را که دارد، ولو که آنرا بعضاً انتقاد میکند، بکار اندازد، وآن رولی را که بدست او داده اند، تا آخر آن ، بازی نماید .

---

(۱) شوپن‌هاور شمعی است که از موادمحترقهٔ تصوف ساخته شده است ولی قسمتش نبود که افروخته شود، واگر افروخته میشد ، همه غرایز بدبینی وخصامت اودران اتش می سوخت و کانون گرمیرا دردل اروپا بمیان می آورد

درصحن حرم دیدم دی مغبچهٔ میگفت ... کاین خانه بدین خوبی آتشکده بایستی .

این بود خلاصهٔ نظریات فیلسوف دقیق ومبتکر ، ودرعین حال ٬ نویسندهٔ متشائم وسرکش جرمنی ٬ که ماخواستیم قدری مفصل تر ازان صحبت کنیم . اگرچه بعضی بیت های این قصیده خارج آهنگ بحث ماست ٬ ولی چون گریز نهائی این قصیده که نمیتوان آنرا مدحیه گفت ٬ بطوری که نمیشاید آنرا هجائیه هم نامید ، رو یهمرفته اجتماعی است ، خواستیم که خواننده گان ما از نظریات این فیلسوف که بمعلومات اجتماعی اشارات دقیقی دارد بی خبر نباشند .

(۷) وجدان محصول دنیای اجتماعی است: در ظاهر امر چنین معلوم می شود که وجدان یك ظاهرهٔ علم النفسی است ، ولی وقتیکه انسان تعمق میکند میداند که وجدان آن ظاهرهٔ نفسی است ، که مولود دنیای اجتماعی است . وجدان گاهی در استعمال خود عبارت است از آن مبادی اساسی که مبنی علیه قضاوت اخلاقی است وهم گاهی عبارت است از ان مبادئی که یك فرد آنرا در عملیات خود تطبیق می کنند ، و هم گاهی بمعنی یك نوع خصوصی لذت والمی است که حین وفاق ویاخلاف خود نسبت بمبادی حس میکنیم ، که این اخیرالذکر به قبول نزدیك تراست . ولی بهتر است طوریکه مکنزی میگوید ، این شق سوم راچنین تعدیل کنیم که وجدان عبارت است ازحس المی که دراثر عدم وفاق به مبادی حاصل شده است ، که این تعبیر به شق دوم هم مقاربت نزدیکی پیدامیکند . زیرا مبادئی که بواسطه آن انسان حس الم میکند باید قبلاً باو معلوم باشد ، و با وجود این هم ، شق اول نیز ، نباید از نظر بیفتد ٬ زیرا اگر فرد تماماً به مبادی عمیق تر عقلی که قضاوت اخلاقی نهائی بران متکی است مستشعر باشد ، البته وقتی که برخلاف آن کار کنند ، یك نوع الم حس میکند . بهر صورت شکی نیست که الم و وجدان همیشه همدوش تخلف آن وظیفهٔ است که بو ضاحت وبدرستی شناخته شده است . کنون مادیدیم که مبادی وظیفهٔ که نزد فرد معلوم است ؛ عموماً توسط دنیای اجتماعی که فرد دران زیست میکند ، مشخص می گردد . پس لاجرم وجدان فرد باید عموماً بذریعهٔ همین دنیا مشخص گردد . وما میتوا نیم به جرئت بگوئیم که وجدان انسان خودرا به آن نظام اشیائی که نزدش بهترین وبلند ترین نظامها است ، مربوط میداند ، وحتی درهر دنیائی که انسان دران زیست میکند ، خواه انسان آنرا دنیای بلندترین بداند یا نداند ، بعضی انواع آلام

موجود است که مشابه الم وجدانی است، مثلاً انسان الم ویا خجالت حس میکند اگر از آداب مجلس تخلف می کند ویا ازذوق سلیم بیرون می شود، و حتی نیزازشعور بعضی نقصان های جسمی وبعضی تشوهات متالم میگردد، باانیکه میداند دنیائی که این نقایص جزوی دران وجود دارد، دنیای عالی وحتی مهمی نیست وحتی اینکه نیز میداند که این نقائص فعل اختیاری او نیست و ازقوه اش بیرون است که آنها را رفع کنند، که این طور آلام را آلام (مشابه وجدانی) می نامند، زیرا ما دراد راکات وانعکاسات خوددریافت میکنیم که مسئول این نقصانات نیستیم؛ وهم ازطرف دیگرمیدانیم که اینها عیوبی نیستند که جدی باشند واهمیت نقایص اخلاقی راداشته باشند، ولی با این هم احساس المی دران لحظه که واقع می شود، از الم وجدانی بمشکل فرق خواهدشد. بعضی اوقات این احساس مشابه وجدان به وجدان درتنازع می افتد؛ وحسب مثالی که مکنزی می آورد: بارها شده که ایفای وظیفه موجب تخلف آداب مجلس شده است؛ وانسان مجبور شده است که یکی ازدوالم را: الم تخلف ازوظیفه ویاالم تخلف ازآداب مجلس رامتحمل شود. وباز وجدان گاهی خودرا بدنیائی مربوط میداند که گذشته است، مثلاما، باین نزدیکی ها، ازعالمی به عالم دیگری متبدل شده ایم، درین حال دیده می شود که وجدان قدری خودراپس می کشد، وبیشتر می خواهد که بدنیای گذشته مربوط باشد، ازینکه بدنیای جدید. وازین است که بروایت مکنزی مورهید Muirhead وجدان راعنصر محافظه کارحیات انسانی تعریف کرده است. باین طریق که وجدان اصرار میکند که تا وقتیکه ما تماماً بدنیای جدید خود عادی میشویم، در دنیای گذشته بماند، و تا وقتیکه ما تمام علایق خود را بادنیای قدیم خود قطع نمیکنیم، وجدان علایق خود را ازان دنیا قطع نمیکند.

وازین است که انسان ممکن است گاهی هم بدرد وجدانی و یادرد مشابه وجدانی گرفتار شود، اگر کاری میکند که برحسب عقل جواز داشته باشد وحتی اگرآنکار وظیفهٔ مثبت او باشد؛ بشرطیکه آن کارجزء دنیای گذشتهٔ اوباشد، درحالیکه بدون هیچ وخزضمیر میتواند تعهد جدید الانکشاف خود را نقض کند. بصورت عموم آلام وجدانی همیشه مارا دراثر عدم وفاق باآن مبادئی معذب میکنند، که نزدما بحیث مبادی عالی وتنها ئی شناخته شده باشد، واین مبادی که نزد ما اینطورشناخته شده است عموماً آن مبادی میباشد که، دردنیای اجتماعی که بین آن عادتاً زیست می کنیم، بحیث وظائف وروابط اجتماعی قبول شده باشد.

موقف دوم: نظام اجتماعی

(۱) امر اجتماعی: : ما در اثر ملاحظات سابق، تایك اندازه دانستیم که ماهیت «شاید» چیست ؟ ومیتوانیم بگوئیم که کلمهٔ «شاید» قانونی است که توسط خودی مثالی ما بر خودی عملی ما تحمیل شده است؛ واز آنجائی که خودی مثالی ماهمان خودی عقلانی است، وخودی عقلانی ما در انعزال وانزوا تحقق پذیر نیست. وبایدد رجمعیت بنی بشر متحقق شود، پس باید که این کلمهٔ «شاید» ، برجمعیت ها ، بمثلی که برافراد تحمیل می شود ، نیز اطلاق گردد.

ما نه تنها میگوئیم که شائستهٔ فرداست، که اینطور ویا آنطور کار کند، بلکه این را نیز میگوئیم که شایستهٔ جمعیت نیز هست ، که اینطور ویا آنطور موسساتی داشته باشد، فردی که بطور شایسته وبرطریقهٔ (شاید) کارمیکند. دربارهٔ اومیگوئیم که فرد خوب وصحیح است. همانطور هر جمعیتی که بطور «شاید» تشکیل شده است میگوئیم: جمعیتی است که نظام خوب دارد وموسسه های آن عادلانه است. ما در هر واقعهٔ که باشد عین فرد موجود ویاعین مملکت موجودرا بامثال یك فرد عقلانی ویا امثال یك مملکتی که بطور عقلانی تشکیل شده است، مقارنه می کنیم.

(۲) عدل: راست است که : «فقط بواسطه عدل است که آسمان ها وزمین ها برپاست» ولی شاید همان قدر که تقدیر نظام طبیعی آسمان ها وزمین ها مشکل است ، بهمان اندازه تعیین ماهیت اجتماعی عدل نیز دشوار باشد، بهرحال چیزی که ما اینجا کرده میتوانیم این است که ماهیت آنرا درمبهم ترین وعام ترین شکل آن بیان کنیم، زیرا که بیشتر ازین اگر شرح وتفصیلی بکار باشد، مرجع آن کتب سیاست است.

نظم عادلانهٔ جمعیت را مکنزی اینطور تعریف میکند: «ترتیبی است که دران حیات مثالی همه اعضاء جمعیت آنقدر بکفایت پیشرفت کند که درخور امکان باشد»

وهم مکنزی تشکیلات غیر عادلانه‌را چنین شرح میدهد: « که دران دسته های بزرگ آنطور محکوم‌شده اند که نتوانند حیات خود را پیش ببرند ' و همچنین آن تشکیلاتی که دران یك دسته ' آنقدر غریب و آنقدر خواری کش و آنقدر متکی بر دیگران باشد' که نتواند ملکات خودرا تربیه کند' وقادر نباشد که جانب تکمیل طبیعت خود رهسپارشود'وهمچنین ظلم‌است اگرنادان بیکارهٔ آقامی شود و بسر اقتدار می آید' و دانا وکار گرپایمال وخوار می گردد» . « نجات اینگو نه دسته ها » طوریکه مکنزی ادامه میدهد« همیشه ازوظائف مهمه ' وبلکه تنها وظیفهٔ خطیر مردان خوب وعاقل دوره های تاریخی بشر بوده است » .

(۳)عرف خاص وعرف‌عام: (یاقانون ورأی مردم) همین‌عرف عام است که روزی عرف خاص میشود' یعنی شکل قانون‌را میگیرد. ولی‌اینجا رنگ عمیق تری را از عدل کسب‌می کند وبیشترموجه میشود؛ وازین‌است که بیك اذعان بیشتری میتواند که‌تحمیلی واجباری‌باشد' پس‌عرف‌عام‌است که‌اس اساس‌قوانین میشود. مامی بینیم که قوانین ' کفایت نمی کنند' اگرمردم طبعاً بی‌قانون باشند؛ ولی اگرمردم منتظم وعاقل میشوند ' طبیعی است که قوانین بطاق نسیان خواهد ماند . شرایط حیات همیشه در تبدل است ؛ و قوانین وضعی که دریك وقت خیلی مفید است' رفته رفته ' دروقت دیگری بسیار مضر می‌شود . پس دربسیاری ازشعب حیات' بهتر است که عادات اعمال خوب و افکار نیك را بمردم تزریق وتلقین کنیم' نسبت باینکه بایشان قوانین وضعی سخت وشدیدی معرفی کنیم. وبااین‌هم نمیتوان ازاهمیت تاثیرقوانین وضعی‌انکارنمود. رأی عامه بسیاربه‌آهسته گی نشرونمو می کند' ودسته های بسیاری ازمردم در جامعه می مانند که ازین رأی عامه متاثر نمی‌شوند. الااینکه رأی عامه شکل قانون مشخص‌را بگیرد' و مجازات بآن‌ضمیمه شود. وبسیارهم شده است که اینچنین قوانین وقتی که وظیفهٔ خود را انجام نموده است ' دیگر بیکاره مانده‌ومردم فسخ آنرا تمنا نموده اند' ودرحقیقت همه قوانین همین طوراند. قوانین برای بشر بسیارسخت‌وبسیار رسمی‌است اماتازمانیکه‌مردم دراثر آنها' به‌روح آزادی‌حقیقی بدانند' که تاآن‌وقت قوانین برای اینکه تاخت وتاز خواهشات پست مردم‌راجلو گیری

کنند، بسیار ضروری است. آن چیزی را که مردم اولاً بواسطهٔ ترس می کنند، رفته رفته، بآن آموخته شده وآنرا بعدازان ازروی عادت اجرا می نمایند. و بعد ازان نیز پیش تر رفته آنرا به ارادهٔ شعوری خود عملی می‌سازند. پس نظم، قرار گفته مکنزی، اولین قدم قانون است، وقدم دومین آن عادت، وسومین آن فضیلت است.

(٤) حقوق و واجبات: این دو کلمه باهم متلازم است زیرا طبیعی‌است که هرحق بهمراه خود واجبی‌را می‌آورد، نه تنها ازان نقطهٔ نظری که واضح است، یعنی وقتیکه‌یك انسان حقی دارد شخصی دیگر نیزواجبی دارد که حق آن حقدار را رعایت کند، بلکه بنظریهٔ مکنزی یك معنی دقیق دیگری‌هم دارد که‌این است: وقتیکه شخصی دارای یك حق شد، بمقابل این حق واجبی هم بماو پیدا می‌شود، که‌این حق خودرا بخیرعامه بکار بیندازد. این حقیقتی است که از نظر بسیار نویسندگان مخفی مانده، وسبب آن این‌است که‌ایشان دربین واجب قانون وواجب اخلاقی فرق نکرده اند، عموماً آسان است که رعایت حقوق را توسط قوانین موضوعه اجباری بسازیم، ولی کارآسانی نیست واجباتی را که همدوش آن حقوق است، توسط این قوانین بقوه تحکیم کنیم. بلکه روی همرفته درقوانین واجباتی وجود ندارد، مثلاً کار آسانی‌است که ملك‌ومال شخصی راحفاظه کنیم، ولی بسیار زحمت ده خواهد بود که کسی را مجبور نمائیم که‌ملك ومال خودرا عاقلانه وبمفاد جامعه، بمصرف برساند. اینکه گفته اند: «انسان هرچه بخودبخواهد کرده میتواند» تنها از نقطهٔ نظر قانون است، ولی ازنقطهٔ نظر اخلاق: انسان واجباتی دارد که همه چیز خود را برای خیر عموم بکاربیندازد، وهر چه را بخود می‌پسندد بدیگران هم بپسندد. حقوق انسان درحقیقت، زیاده ترازان چیزهائی نیست که برای خیر عمومی است، وازهمین نقطه‌است که‌انسان حق مالکیت آن چیزها را دارد، وچون فقط ازنقطهٔ نظر مفاد عموم است که مالك آن شده است، پس بهتر است که آنرا برای این مقصد استعمال کند، زیرا که انسان برای شخص خود حق چیزی‌را ندارد. انسان جزویك مجموعهٔ اجتماعی است وتنها به‌آن‌چیزی حق دارد که برای خیر اجتماع باشد.

(۵) حق حیات: اولین و بارزترین حق انسان، حق این است که زندگی کند، این حق در اثر این است که غایهٔ اخلاقی انسان طبعاً شخصی و یک نوع تحقق ذاتی است. اگر غایهٔ مطلوب انسان یک چیز دیگری ماورای شخص می بود، شاید دران وقت حیات فدای آن چیز می‌شد. وچون آن خودیء که محقق‌شده میتواند خودی اجتماعی است. البته بعضی اوقات انسان حق بجانب شمرده می‌شود که خود را در راه جمعیت خود قربان کند، ولی بطور یک ضابطهٔ عمومی، خیر انسانی مقتضی آن است که حیات برای تحقق خودی، مداومت داشته باشد. وازین سبب است که شناسائی احترام حیات باید قبول شود. در بعضی اشکال باستانی جامعه‌ها، این حق اساسی بدرستی مرعی نشده است، اطفال مهجور وحتی موودمی‌شدند، واسراء کشته‌می‌شدند. ودرین باره‌ها هیچ تردیدی نبود. وحتی بعضاً در جامعه‌های مدنی، احترام حیات خیلی کم بود و غالباً عمل دول (مقاتله) رااجازه میدادند. وحقیقتاً اگر قیمت حیات بطور لازم تقدیر میشد، جنگ‌ها هم بایدازمیان میرفت، وملل مدنی باین فجایع اقدام نمی کردند، واتوم وهائیدروجن رابرای قتل عام، بکار نمی انداختند، وبازاینهم باید درنظر گرفته شود که ملل اروپائی بررغم اینکه عالمی رابخون کشیده ومیکشند دعوی این را دارند که درداخل کشورهای ایشان حق حیات احترام شده است؛ که این هم دعوی گزافی است. زیرا تأمین حق حیات هیچگاه صورت گرفته نمی تواند، تاوسائل حیات در بین تمام افراد جامعه تامین نشود. زیرا حق اینکه انسان زندگی کند متضمن این هم هست که حق کار هم داشته باشد.

حق حیات مانند باقی حقوق، بهمراه خود واجبی هم دارد وآن عبارت ازین است که حیات خود وهمچنان حیات دیگری رامحترم بدانیم، کسیکه برین واجب تجاوز می کند؛ یعنی عملاً حیات راازبین می برد، بحق حیات جنایت می کند وبایدقانوناً از آن حق محروم شود

(۶) حق آزادی: حق دوم بعدازحق حیات، حق آزادی است، وضرورت این آزادی متکی براین حقیقت است که باید مثال اخلاقی توسط ارادهٔ فرد محقق شود، وچون فرد بحکم اینکه بایدغایهٔ نهائی خودرابشناسد، حتمی است که باید آزاد باشد، تابتواندارادهٔ خودرا استعمال کند، که شناسائی این حق بعد ازحق حیات حتمی است. بردهگی تا مدت های زیادی

بعد ازان که اسیران جنگ را بمرگ روبرو می کردند، دوام داشت. و حتی کنون بعدازانکه برده گی ازبین رفته است، بازهم بقول مکنزی بعضی شرایط مقاولاتی کنونی که نسبت به کار وهم جایدا دمی شود، غالباً بطورجدی مانع سلوك آزاد فرد میگردد.

درین شکی نیست که آزادی بطورمطلق ممکن نیست، ونباید کسی طالب آن باشد ولیکن این طور هم نباید باشد که دریك جامعهٔ منظم، بعضی افراد آن مجاز باشند که هر چه بخواهند بکنند. حقی که باید محفوظ باشد این حقی است که انسان حیات خودرا بدون مداخلهٔ دیگری حتی الوسع بتواند همدوش حفظ نظام اجتماعی منکشف سازد، حق آزادی بهمراه خود این واجب رانیز همراه دارد که آزادی رابرای غایه های عالی عقلانی بکار بیندازد. زیرا آزادی: گلی است که بسینهٔ عقل زده میشود وجاهل که بردهٔ جذبات است روی آزادی رادیده نمی تواند. ولی این هم حقیقتی است که آزادی متاعی نیست که خریده ویاداده شود، آزادی چیزی است که باید کمائی گردد.

(۷) حق ملکیت: حق ملکیت را باید یك جزوحق آزادی بشماریم: قریباً همه مقاصدی که انسان بطلب آن می افتد محتاج ذرایع و آلات است، واگر انسان حق آنرا نداشته باشد که چنین آلات وذرایع رااستعمال کند، پس آزادی اودراینکه غایات ومطالب خود را تعقیب کند، مسلوب است. وبالنتیجه آزاد نیست.

حق ملکیت طبعاً متضمن واجبات ملکیت نیزهست، وواجب مادربارهٔ ملکیت، این است که آنراعاقلانه به خیر عمومی بکاربیندازیم. درجامعه هائی که ایفای تعهدات قابل اطمینان نمی باشد. حق ملکیت نیز محفوظ نیست، وازین جهت درجوامع باستانی اینطور حقی دیده نمی شود، وفقط ازروزی که انسان بمدنیت وتعلیم وتربیه شروع کرده است، قابل آن شده است که دارای حق ملکیت شود. بعضی نویسنده گان (مانندفلاطون که درمملکت مثالی خودتذکر میدهد) عقیده دارند که بایدیك جامعهٔ املاك هم موجود باشد وهیچکس حق ملکیت خصوصی را دارا نباشد، ولی این سهوی است که برهیچکس پوشیده نیست. ارسطو غالباً درین فکر خود حق بجانب است که درمملکت مثالی خودمیگوید:

هر کس حق دارد که ذرایع ضروری خودرا آزادانه استعمال کند، ولیکن درنظر داشته باشد که آنرا به‌خیر عمومی بکار اندازد.

(۸) حق پیمان: یك حق مهم دیگر حق پیمان است، که باید پیمان بجا آورده شود. اگر شخصی خودرا آماده میکند که بدیگری خدمت کند، آن شخص دیگر حق آنرا دارد که خدمت اورا بپذیرد. درجمعیت های قدیم چیزی بنام مقاوله وپیمان موجود نبوده وروابط ذات البینی مردم، بگفتهٔ مکنزی، فقط ازروز تولد قایم شده ودوام میکرده است، وبدون قوت دیگر چیزی این روابط را تغییر داده نمی توانسته است وازین است که گفته اند: « جمعیت ها از نفوذ شخصی، به قرار داد ها ارتقاء می‌جویند » . حق پیمان متضمن این واجب نیز هست که نباید درپیمانی داخل شویم که ایفای آن خارج ازوسع معقول ما باشد. مثلاً انسان این آزادی را ندارد که پیمان بردگی خود را امضاء کند، که اینطور پیمان خواه ازطرف فردی باشد ویا ملتی، قانوناً لغو است. حق پیمان، مانند باقی حقوق، تنها چیزی است که میتواند درجامعه های مدنی ومترقی بخوبی انکشاف کند.

(۹) حق تعلیم وتربیه: این حقی است که اگر به پیمانهٔ حقیقی آن مراعات می‌شود، گویا حق همهٔ حقوق ادا می‌شود. همه بدبختی های جامعه ها ازین است که جهل؛ مادر رذایل است، وهرچند این حق تظاهر می کند وموقع حقیقی خودرا اشغال می نماید، بهمان اندازه حقوق بمواقع ومراکز خود قرارمی گیرد. حق حیات، حق آزادی وتملك، وهرحقی که انسان دارد؛ همه مرهون این‌است که جامعه بحقوق و واجبات خود بداند. وازین است که حق تعلیم وتربیه رانمی‌توان تنها حق دانست، زیرا پهلوی واجب آن آنقدر نیز قوی است که بمشکل میتوان دربین این هردو فرقی گذاشت. گفته میتوانیم که هر فرد هم حق دارد وهم واجب اوست که بحسب استعداد خود تعلیم و تربیه اخذ کند، زیرا تعلیم وتربیه برای تحقیق خودی عقلانی ضروری است. ولیکن این حقی است که حتی در جامعه های مترقي نیز بخوبی شناخته نشده است وحتی که درین عصر،

بقول مکنزی، درجامعه‌های خیلی پیشرفته هم تعالیم نهائی عملاً بدسترس عموم نیست. ولی بهرحال واضح است که باید هرشخصی دارای آن ذرایعی باشد که بتواند ملکات عقلی خودرا به‌بهترین صورت ترقی وانکشاف دهد. وبالجمله روح حقوق و اجبات درین نقطه است، که ما مستحق داشتن حق آن ذرایعی هستیم که برای انکشاف حیات ما، دران راهی که برای خیر نهائی جامعهٔ ما بهتر ومفیدتر است ضروری گفته می شود، وهمچنین ما زیر بار تعهداتی میباشیم، که این ذرایع را به بهترین صورت در راه آن غرض خود، که‌خیر جامعه باشد، استعمال کنیم.

(۱۰) **موسسات اجتماعی:** طوریکه اجناس انواع دارد، وطوریکه انواع اصناف دارد، جامعه هاهم موسساتی دارد که‌عین آن وظیفه رااجرا می کند. افرادنوع، با اینکه در ماهیت خود یکی می باشند، بازهم در اثر داشتن اراده، مشکل‌است که‌بتوانند مستقیماً خودرا بمحض شیرازهٔ نوعیت بهمدیگرخود مربوط کنند، وازین‌است که اصناف، رابطهٔ بین ایشان وبین نوع ایشان می‌شود. همین طور است موسسات نسبت به‌جامعه وبه کشور، موسسات است که‌از راه‌های متعددی افراد را به جامعه مربوط می کند، وشیرازهٔ جامعه رابسته می‌نماید، وطبیعی است که این گونه روابطیکه ایشان را بهم‌وصل می کند، درعلم اخلاق اهمیتی دارد؛ وازین است که ما می‌خواهیم بعضی از موسسات مهم‌آن‌را ذیلاً شرح دهیم:

(۱۱) **خانواده:** خاندان بریك‌محبت طبیعی بنا یافته است. موضوعات مهم‌عائله این است که حفاظت واحتیاطی را برای طفل بی وسیله مهیا کنیم، و از طرف دیگر یك فضای مساعدی را برای بهترین اشکال دوستی و محبت وانکشاف قوای عقلانی فراهم سازیم. اکثر مردم باین عقیده اند که‌سر پرستی طفل توسط لطف ومهربانی پدر ومادر، بهتر صورت پذیر است، نسبت باینکه این‌سر پرستی بعهدهٔ نظم‌وترتیب‌حکومت باشد. ولی‌انکشاف عقلانی آن توجه بیشتری لازم دارد، که‌قرار گفتهٔ مکنزی: مراقبت پدرومادر درین باره بسیار محدود است، وازین سبب ضروری است که تعلیم و تربیهٔ

اطفال اجباری باشد، واین تعلیم وتربیه شکل مفیدی داشته باشد، وبهتر است کودکان را ازینکه بکارهای نامناسب خود اشتغال کنند، ویا به بسیار کودکی داخل کار شوند، جلو گیری کرد. علاقهٔ زن وشوهر غالباً براساس تساوی است و اگراین تساوی بواسطهٔ کمی محبت بین‌شان صورت نگیرد هیچ نظم وترتیب حکومت نمی‌تواند یکی را مطیع دیگری کنند الااینکه مداخلهٔ ناگواری به‌آزادی شخصی نماید.

(۱۲) کارگاه: علاقات ذات البینی عملهٔ کارگاه، تماماً برعکس روابط عائله است؛ این علاقات برخلاف علاقات خاندان، بر محبت بنا نیافته، بلکه بنای آن برقرارداد است، وهمچنین روابط عمله براساس تساوی نیست، بلکه براساس اطاعت وآمریت است. البته در خاندان هم آمریت واطاعت موجود است وفرزندان به والدین خود اطاعت دارند، ولی درعائله همیشه آنکه هنوز انکشاف نیافته است به آنکه انکشاف یافته است وهمچنین آنکه هنوز نمی‌تواند ازخود دفاع کند، به آنکه کفیل دفاع اوست، اطاعت می کند، که اطاعت عملهٔ کار ازین قبیل نیست، که نامنکشف بمنکشف، و بیچاره به محافظ آن باشد، بلکه دراینجا اطاعت دراثر بعضی اغراض خارجی است. دربن باره قدم مهمی که باید برداشته شود، این است که باید اصولی وضع شود که قرارداد ها عادلانه شود، واطاعت بانجائی نکشد که ازان بوی برده گی بیاید، ولی مکنزی ازاینکه هرچند ممالك جانب ترقی پیش میروند، علاقات عملهٔ کارگاه ها از وضع خاندانی دور شده‌میرود، حق دارد که اظهار تاسف میکند درحالی که مزدور درزمانه‌های قدیم خود را فرزند صاحب کار میدانست وصاحب کار خود را پدر او. باید این را نیز فکر کنیم که آیا خوب است که علاقهٔ کاردار وکارگر علاقهٔ پدر و فرزند وعلاقهٔ مثل علاقهٔ خاندان باشد؟ زیرا علاقهٔ که مثل علاقهٔ پدر وفرزندی باشد، دران وقتیکه رشتهٔ محبت ذات البینی قطع میشود؛ بزودی رنگ استبداد را میگیرد؛ و شاید بهتر این باشد که علاقهٔ کار وکارگر، علاقهٔ صرف قرار دادی باشد، زیرا که اگر چه درینطور علاقه های تجارتی مظاهر محبت واخلاص کمتر است، ولی دران بعضی خصایصی موجود است، که تایك

اندازه ازبیعداالتی می کاهد ' احساسات مهربانی بیشتر از علاقهٔ همسایه گی وهموطنی نشئت میکند . نه چندان از علاقهٔ باداری ونوکری . و بهتر است جامعه درین باره ها موسسات تعاونی داشته باشد که این موسسات نسبت بخود عمال ' بیشتر میتوانند که درروابط مافوق وماتحت خدمت کنند .

هرچیزی که بتواند علاقهٔ مافوق وماتحت راقدری نرم تر و خوشگوارتر بسازد طبیعی است که بنظر تقدیر دیده می شود ' وازینرو باید همه موسسات تعاونی و کوپراتیفی بشدت وصمیمیت تقویه گردند .

آیا کدام نوع محصولات این کارگاه ها را باید تشویق کرد ' و کدام یك رابايد مانع شد ؟ این سوالی است که مربوط است بعلم اخلاق . ولی سوال اینکه صنایع بچه طریق مفاد بیشتری حاصل می کنند ' سوالی است که بعلم اقتصاد متعلق است . ولی بحسب شرایط حیات جدید صناعی ' صنایع را که عموماً تقویه می کنند ویا جلو گیری می نمایند . همانا در اثر تبدلاتی است که درخواهش اشیاء مصنوعی واقع می شود واین تبدلات عموماً دراثر تبدل ذوق وفیشن ویاعادات ورسوم زندگی بعمل می آید ' پس اینجا شاید تعارضی بین غایهٔ علم اقتصاد ' وغایهٔ علم اخلاق پیداشود ' ومخصوصاً که اگر اقتصاد فائدهٔ مالی را درنظر بگیرد ' واخلاق هیچگاه نخواهد که مصنوعات مضر صحت ' ومضر اخلاق بین مردم شایع شود ' وازین است چنانچه سابقاً گفتیم اشخاصی که حق قرار داد دارند ' طبیعی است که بمقابل آن و اجباتی هم دارند و باید که بمقابل نفع شخص خود ' خیر عموم را درنظر بگیرند .

(۱۳) مدینهٔ فاضله: طوریکه دیده می شود ' رنگ این مدنیتی که بما نزدیك شده میرود قیافهٔ جدی مقاولاتی رانشان میدهد . وهم دیده می شود که این مقاولات روزی می شود که جای بسیار ملکات را اشغال کنند ' درین شکی نیست که این مقاولات دربوجود آوردن یك جامعهٔ مدنی خدمت میکنند ' و لی رفته رفته شکل میکانیزم رابخود گرفته وفردیت رااز بین خواهد برد ' اگر محبت درین وقت بداد این مردم نرسد .

آیا وظیفهٔ حکومات مرکزی و یامحلی نیست که باز محبت عایلوی راسلسله جنبانی کنند؟ محبت، بزرگترین وبهترین ومحفوظ ترین رشته های افراد است رشته‌ایست که میتوان فردیت رابواسطه آن گره زد، وهم میتوان جامعه را توسط آن شیرازه نمود. طبیعی است که حیات مدنی امروزه، خواهشمند این است که باید درشهرها وقصبه ها. حمام ها ومستشفی هاوباغ‌های عمومی ومکاتب و کتابخانه ها وباقی مراکز علمی و صحی وتفریحی بوجود آید، والبته این چیزهائی است که حتما بوجود آمده ومی‌آید. ولی نباید فراموش کرد که ارسطو خیلی بجا گفته بود؛ ووظیفهٔ حکومت رامهم تر درین دانسته بود: که نشر فضیلت کنند تا تمرکز قوه و پول نماید.

حکومتهائی که میخواهند وظیفهٔ خود را انجام دهند، باید پیش از همه چیز به نشر اخلاق بکوشند، واین بصورتی میشود که خود شان بدواً اخلاقی شوند. تاجر خیال میکند که غایهٔ نهائی اعمال تجارت او تحصیل پول است، مغنی هم میگوید غیر از آواز خوش، دیگر ازمن چه می خواهید؟ طبیعی است معلم حساب هم خواهد گفت من اینکه‌دودوچهار است، باطفال‌درس‌داده ام، اگرباورندارید‌امتحان کنید. شعبه‌های مالیه و اقتصاد، طبیعی است که غایهٔ خود را طوری سجل نموده اند که بمانند فارموله های‌عناصر، قابل هیچ تغییری‌نیست. وقتیکه انسان درین طبقات‌خوب غور میکند می‌بیند که حکومت درین ها حل ومزج شده؛ وفضیلت فرار نموده است.

حکومات دنیا باید بدانند که بدون فضیلت نه تاجر، تاجر میشودونه هم مغنی؛ مغنی. ملت اگر تعلیم نهائی اخلاق نداشته باشد، بزرگترین قوه است برای اینکه حکومت را از بین ببرد، و آنرا ناکام مطلق گذارد. حکوماتی که از پستی خودی‌های اخلاقی خود، بخود فرو رفته بودند، برای‌خودبهتر‌میدیدند که در بین کتلهٔ بی‌فضیلت وبی‌سجیه زندگی کنند، ولی روزی که دارای طموح شدند و یاخطری رادر مقابل خود حس نمودند، وقتی بود که پشیمانی سود نداشت، روزی یکی از حکام بیکی از رعایای خود گفت: اگر کدام فرماندهی درین دیارحمله کند وباین‌شهر داخل‌شود شماچه خواهید کرد؟ آن فرد رعیت گفت: قصیدهٔ غرائی بخط خوش

می‌نویسیم وبا و تقدیم نموده اورا خیر مقدم میگوئیم. زیرا این چیزی است که حکومت شما، بما تلقین وتعلیم نموده است.

(١٤) مسجد: باید هر موسسه، پای‌بند دین واخلاق باشد، ولی مسجد موسسه ایست که مرکز دین ومحراب اخلاق است، وازین سبب باید روی اقبال همه موسسات جانب آن باشد.

مسجد، پاك ترین وخدائی ترین موسسهٔ برادری وبرادران است، وآنجائی است که خودی حقیقی وخودی مثالی انسان، بکمال وضوح بی نقاب میگردد. در دیگر موسسات بیشتر خودی اجتماعی است که مظاهره می کند. ولی اینجا خودی مثالی است وبلکه بارها بالاتر از آن خودی مثالی که فلاطون گفته است. در هرجائی که دیده می‌شود جامعه مرکب ازافراد است اینجا جائی‌است که فرد مرکب ازجماعت است.

ما تا اینجا موسسات اخلاقی را بیان کردیم ومسجد را یکی از ایشان ساختیم، ولی خطا کردیم. مسجد تنها موسسهٔ اخلاق نیست، بلکه سرچشمهٔ اخلاق ومنبع همه موسسات اجتماعی است. وطوریکه همه تناقضات و اختلافات اخلاق را تنها ما بعد الطبیعهٔ اخلاق حل می کند، وهمه را بهمدیگر وصل می‌نماید؛ همینطور مسجد که‌درحقیقت ما بعدالطبیعهٔ موسسات است، همه موسسات متناقض را بهم جمع می کند. ممکن است کلیات بتواند افراد خود را زیر لواء خود جمع کند، ولی موسسات مختلف النوع را هیچ چیز نمی تواند بهم ارتباط دهد. الا مسجد. وهمین مسجد است که موسسهٔ بانك را بدار المساکین نزدیك می کند. طوریکه ارسطو عناصر را امهات دنیای کون و فساد گفته، وهم طوریکه قرآن پاك مکهٔ مکرمه را ام‌القری فرموده‌است، بهمین طورمسجد، محراب ومادر همه‌موسسات اجتماعی است. وهر موسسهٔ که در حجر پر لطف وپر مهر آن تربیه نشو د وروی اقبال خودرا بآنطرف نیاورد، طبعاً ناکام است. شرکتی که صدقه نمی دهد وبموسسات

خیریه، کمك نمی کنند، بزودی سرمایهٔ خودرا باهملکت خودبتاراج میدهد. وبر همین اساس است که حافظ میگوید:

ساقی بجام عدل بده باده تا گدا　　　غیرت نیاورد که جهان پر بلا کند

اگرموسسهٔ حکومت ازین محراب روی میگرداند ملت او نیز ازوروی برخواهد تافت پیغمبر (ص) میفرماید که مسلمان درمسجد مانند ماهی است درآب. این سخن حق است زیرا که مسجد محیط حقیقی مرد مثالی است. شاید در هر موسسه فضیلتی موجود باشد، ولی همهٔ فضایل در مسجد متمرکز شده وآنجا رذیلتی وجود ندارد. پس آنجا است که خودی حقیقی وخودی مثالی، محیط حقیقی خود را می یابد؛ و آنجاست که همه خودی‌ها باهم جمع می شوند، ویکدیگررا می شناسند، وآنجاست که رفته‌رفته، بیکی ارتقا می جویند. مسجد، امام ومحراب و شیرازه بند همه موسسات است، که از عائله تاحکومت باید این حلقه رابگوش داشته، و این رشته را بارشتهٔ جان خود بهم پتا بند.

(۱۵) مملکت: مظهر منکشف اجتماعیت انسان است. غریزهٔ گله‌گی انسان

بقرون متوالیه، بصورت بدوی خود، درانسان موجود بود، وبشکل های گوناگونی تظاهر میکرد که کنون تزکیه و مرکز منکشف خود را بشکل مملکت یافته است، مملکت آنگاه آغاز می‌یابد که عادات، جای خودرا بقوانین واگذار میکند، وآنجائی است که وحدت اجتماعی به پیکر بالیدهٔ خود جلوه می نماید. مملکت مراقب نهائی علاقات اجتماعی است، حکومت قوانین میسازد وباز تطبیقات این قوانین رامراقبت میکند. ونیز اموری‌را انجام میدهد، که بآسانی ازعهدهٔ مجهودات افراد برآورده نمی‌شود، امثال تهیهٔ و سائل دفاع ملی، وذرایع مخابراتی ومواصلاتی، که تفصیلات اجراآت مملکت، بشرح وبیان لازمه خارج یك رسالهٔ مقدماتی اخلاق است، و کتاب مفصل ومبسوط اجتماعی به کاردارد، اگر فلاطون سیاست راجزء اخلاق قرار داده ویاارسطواخلاق راجزء سیاست ساخته‌است، مقصد هردو این است که فضایل بصورت مجموعی دربین اهالی نشرشود. فردوجامعه سیاناً دارای همان سلوك وهمان غرائزی می باشند که باید در روشنی مبادی اخلاق سیر کنند. انسان

نمی تواند که بین خودی فردی وخودی اجتماعی تجزیه شود؛ ویا اینکه علم اخلاق دارای دو جلد متباین گردد، که یکی برای فرد باشد ودیگرش برای جامعه . مکارم انسانی دارای دو حصار است : یکی حصار داخلی که عبارت از اخلاق است ، ودیگرش حصار خارجی که عبارت از قانون است ، وپاسبانی این هر دو حصار ، بذمهٔ حکومت است ، که حصار اول را باعمال خود تقویه میکند وحصار ثانی را باداره خود ؛ یعنی حصار اول به سلوك شخصی مامورین وحکام تقویه میشود ، وحصار دوم به اجراآت اداری ایشان . وبعبارت دیگر : حصار اول مرهون است به نشر فضائل قولی وعملی ارباب حکومت ، وتعمیم معارف ، وتوسیع موسسات عرفانی ؛ وحصار دوم مربوط است به نظم ودیسپلین ووقف همهٔ مظاهر خودی فردی ، بجمال وجلال خودی اجتماعی .

پس اخلاق یگانه وظیفه ایست ، که حکومت وجود و حیات خودرا مرهون آن میداند ، وحکومت یگانه موسسه ایست که برای خدمت به اخلاق بمیان آمده است . همین غرائزی که فرد به تسویه وتصفیه وتزکیهٔ آنها مامور است ، عین همان غرائزی است که حکومت بعین این وظیفه بمقابل آنها موظف است . ولی بفرق اینکه غرائز در فرد ، بصورت ملکات تظاهر میکند ؛ ودر حکومت بشکل موسسات وادارات ، نمایش می نماید .

(۱۶) دوستی: بیك حساب میتوان آنرا در جملهٔ موسسات محسوب نمود . ورنه دوستی چیزیست که ما آنرا غایهٔ نهائی موسسات می شناسیم . موسسات برای آن است که دستهٔ از افراد را گرد مفکورهٔ جمع کند وعلاقهٔ را بین افراد ایجاد نماید . دوستی عبارهٔ طبیعی وحقیقی غریزهٔ اجتماعی است . در جامعه هائی که علاقهٔ محبت و برادری بیشتر تحکیم شده است ، آن جامعه ها مسعود ترین وفایق ترین جامعه ها بوده اند . این طور جامعه هائی که سنگ اساسی موسسات ایشان محبت باشد ، بارها بهتر و مسعود تر است از آن جامعه هائی که محبت را بحیث محصول موسسات توقع می کنند .

جامعه هائی که افراد ایشان بهم دوست وبرادر اند ، بحیث عائله زندگی میکنند ولی جمعیتی ، که بواسطهٔ موسسات میخواهد ارتباط افراد خودرا قائم کند آن جمعیت بیشتر صبغهٔ مقاولاتی دارد .

دوستی یك نوع وحدتی است ، که نویسندگان علم الاخلاق یونان قدیم بآن اهمیت مخصوصی میدادند ، وارسطو در کتاب بزرگ اخلاقی خود حصه بزرگی را بآن وقف نموده است ؛ وهم این علاقه در بین اتباع مکتب ابیقور ، بعالی ترین درجات خود رسیده بود ، حتی بدرجهٔ که میگویند : مقام مملکت وحکومت را اشغال کرده بود . درعصر جدید چون عالم اجتماعی وجدان ، بواسطهٔ کتب ومسافرات و غیره ، زیاده تر وسعت اختیار کرده است ، دیده میشود که اهمیت این رشتهٔ محکم شخصی قدری سست شده است . ولی بازهم این حقیقت باقی است که من در دوست خود یك «من» دیگر را می بینم ، که بمن ضمیمه شده است وبالنتیجه ، دنیای شخصیت من آنقدر وسعتی اختیار کرده است ، که ممکن نیست بواسطهٔ دیگر علایق اجتماعی دارای این وسعت می شد ، ومخصوصاً در آن جائی که دوستی مثالی باشد ، مثل آنکه دوست انگشت خود را بغار مار بگذارد ونیش مار را به شکیبائی تحمل کند ، تا رفیق او که دمی استراحت کرده ، نه تنها از زهر مار مصون بماند ، بلکه استراحت او بواسطهٔ دم نزدن رفیق مار گزیدهٔ او مختل نشود . ویا آن جوان جوانمرد دیگری که در بستر دوست خود ، که قرار بود اورا در انجا بکشند ، پنهان می در آید ومی خواهد بجای دوست خود ، آن دشنهٔ را که بسینهٔ دوست او حواله شدنی بود ، بدل پر از محبت وعاطفهٔ خود بردارد .

(۱۷) امر ونهی اخلاقی: درهمهٔ ملل نوعاً اوامر ونواهی موجود است ، که به بعضی کارها امر وازبعضی نهی میکند . بعضی از این اوامر ونواهی رنگ «باید» رامیگیرد وعقوبتی هم درپی آن است . واین امر ونهی شرعی است که بیشتر طبیعت احتسابی دارد . ولی امر ونهی اخلاقی که صبغهٔ «شاید» دارد فضیلتی است که باید هرشخص فاضل به هدایت مردم ونشر فضائل بپردازد . ملت هائی که این شیوه در بین ایشان عمومیت دارد ، بهترین ملت ها می باشند زیرا فضیلت ، بزرگترین سرمایهٔ ملت است ، وفضیلت بطور تبلیغ وهم بصورت کلکتیو بهتر و بیشتر نشو و نمو می کند . نسبت باینکه مربوط بقوهٔ دستهٔ از محتسبین ویا پولیس باشد .

ما پیشتر از تقارن و تقابل حقوق و واجبات حرف زدیم، ولی لازم نیست که حقوق و واجبات همیشه بمانند دو گوش اسپ باهم توأم باشند، بعضی اوقات حقوق خفی تر و واجبات بارزتر بوده، و بازهم دیده شده که در مورد دیگری بالعکس بوده، و همچنین گاهی شده که واجبات اهمیت بیشتری نشان داده و گاهی هم در بعضی مثال ها، حقوق در صف اول ایستاده شده است.

وهمچنین گاهی فرمان اخلاق بصورت ایجاب صادر شده و گاهی هم بصورت نفی. مثلاً در مورد (حق حیات) اینطور صادر شده است: «مکشید نفسی را که حرمت آنرا خداوند بر شما واجب ساخته است.» چون بزرگترین و عنیف ترین قیافهٔ که بمقابل احترام حیات ایستاده میشود، همانا آدم کشی است، پس موثرترین فرمانی که درین باره داده شود این است که (مکشید نفس را!). قتل چیزی است که حاجت هیچ شرح و بیانی ندارد و عبارت است از تخریب هستی طبیعی دیگران، ورنه این نهی بهمین قدر یك امر مشخصی متوجه نیست، بلکه روح آن عبارت است از احترام حیات، که باید حیات خود و دیگران را احترام کنیم، ووقتیکه انسان بحیث اینکه انسان است، درخود فکر می کند، میداند که حیات انسان عبارت از دم زدن (تنفس) محض نیست، بلکه این حیات دامنهٔ و سیعی دارد و این عالم صغیر، واگر بهتر بگوئیم، این عالم کبیر، بسیار چیزهارا دربر دارد، که احترام آزادی واحترام سجیه وامثال آن هم در آن مندمج است. ودر حقیقت نقطهٔ مرکزی همه حقوق وواجبات همین احترام حیات است، که اینجا بشکل نهی صادر شده، که پهلوی شرعی آن مربوط است به حکومت و محتسب، و پهلوی اخلاقی آن فضیلتی است که بفرد اخلاقی سپرده شده است.

ونیز درمورد احترام (ملکیت)، اخلاق بما امر می کند که: «اموال خودرا در بین خود، به باطل مخورید»، که گویا درین باره جهت نهی این کار متضمن تفصیل جهت ایجابی آن است. ازقبیل دزدی واختلاس ورشوت، وهم متضمن این است که ذرایع و آلات رفاه دیگران راخواه مادی باشد، وخواه معنوی، مانند وقت وشهرت وامثال این ها، تملك ننمائیم: وهم ضمناً دلالت میکند، که مال خودرا نیز به باطل نخوریم وملکیت خودرا احترام نمائیم.

وبه آلات وذرایع حیات خود بی اعتنائی نکنیم و آنهارا حیف ومیل ننمائیم، وهم اشارتاً ارشاد می کنند که بیکار نباشیم وخودرا طفیلی حیات دیگران نسازیم، زیرا این هم کم ازدزدی واختلاس نیست، که توسط بیکاری خود، کار ویامحصول کار ایشانرا بباطل غصب نمائیم.

و همچنین درباره (احترام نظام اجتماعی) جنبهٔ منفی رامنصوص ساخته میفرماید: « ونهی می کند شمارا از فحشاء ومنکر وبغی ». اینجا ارشادات ودلالات زیادی است، فحشاء ومنکر وبغی، شاید نسبت بمبادی نفسی خود، رذیلت های فردی میباشند، ولی طبیعت وسوق کلمات این رذایل، به پهلوی اجتماعی آن میل بیشتری دارد، وبطوریکه این رذایل مخالف مبادی اخلاقی است، بهمان اندازه وبلکه بیشتر ازان معارض نظام اجتماعی است، مخصوصاً طوریکه گفته اند: (طبیعت دزد وامراض اخلاقی متعدی است)، وتقریباً همهٔ این رذایل مرادف است بآن لفظی که در یونان معمول بود ومیتوان آنرا به حیا ویا احترام که آزرم معنی هردورا میدهد، تعبیر کرد. این حس آزرم مارا ازمداخلهٔ بیجا به موسساتی که تحکیم وتثبیت شده است نهی می کند، مثلاً مارا از تجاوز بحرمت خانواده ها ممانعت می نماید. مارا وادار می کند که بهر کیز فرماندهی کشور احترام کنیم وهمچنین همه مصادر امر حکومت تشکیلاتی رابنظر احترام ببینیم. استناد این دسته وصایا بر آن است که باید حفظ وبقای نظام اجتماعی، که ما بآن مربوطیم بچشم اهمیت دیده شود، یك فرد سپاهی عموماً خودرا موظف میداند که امر مافوق های خودرا اطاعت کند، ولو که بداند کدام یکی از ایشان درین امر خطائی کرده است؛ وهمچنین رعایا خود را متعهد میدانند که بمصادر فرماندهی مملکت خود مدد کنند ولو که بفهمند که قوانین شان چندان عاقلانه نیست؛ و گاهی هم شده که مرد سیاسی خودرا اخلاقاً مجبور دیده که باپارتی خود کار کند، اگرچه که باجمیع شعب پروگرام پارتی، موافقت نداشته است.

در مورد (احترام مقام حقیقت وراستی): چون این یك فضیلتی است که پهلوی اخلاقی آن خیلی قویتر است وشاید کمتر زیر رزول شرع وقانون آید، بیشتر جنبهٔ « شاید » آن در نظر

گرفته‌شده‌است نسبت به «باید»، وازین است که کذب و نفاق بیشتر مورد نکوهش واقع‌شده است تا اینکه بصیغهٔ نهی معرفی گردد.

نویسندگان اروپائی، دروغ راتنها از نقطهٔ نظر اعمال سنجیده اند، ولی دروغ بدو نوع است: دروغی که دربارهٔ عمل است ودروغی که نسبت بواقع است، وهر دو نوع دروغ، مبحوث عنهای علم اخلاق است. دروغ نسبت بواقع هم‌دونوع است. یکی آنکه‌خبری که ازواقع میدهد مطابق به‌نفس الامر نیست، مثلاً گر کسی بگوید: که هندو کش درهند است، در حالی که واقعاً دراثر عدم اطلاع بحالت جغرافیائی عقیدهٔ اونیز همین باشد، درین وقت شاید خبر اوبضمیر اومطابق باشد (زیرا که عقیدهٔ اواینطوراست)، ولی مطابق بواقع نیست. دوم اینکه خبری که از واقع میدهد، شاید مطابق به‌نفس الامر باشد، ولی مطابق بضمیر او نیست. مثل اینکه منافقین «گفتند: ماشهادت میدهیم که تورسول‌خداوندی، خداوند میداند که تورسول خدائی، وخداوند شهادت میدهد که منافقان دروغ گویانند.» یعنی ایشان اگرچه خبر شان مطابق بواقع است، ولی مطابق بضمیرشان نیست، وازین رو، «نظام» نویسندهٔ مشهور معتزلی، عقیده کرده است که دروغ آن است که قول مطابق‌ضمیر نباشد.

دروغی که نسبت بعمل است، هم بدونوع است: دروغی است که‌عبارت است از تخالف گفتار و کردار، چنانچه کسی بکسی‌وعده‌میکندوآنرا ایفانمی کند، ودروغ دیگری است که‌عبارت است ازتخالف گفتار باندیشه. مثل اینکه کسی بکسی وعده‌میکند، وهمان وقت باندیشهٔ او این است، که این‌وعده فریبی است ومن آنرا عملی نخواهم کرد؛ واین‌دونوع دروغ مربوط بعمل، ازهم فرق بارزی دارند، مثلاً شخصی وعده میکند باین نیت که بوعدهٔ‌خود ایفا نخواهد کرد، درین صورت دروغ اوفقط از نقطهٔ نظر شق دوم است که الفاظ اومطابق به نیت اونبوده، ولی شاید که نسبت به نقطهٔ نظر شق اول راست گفته باشد، زیرا ممکن است آن وعدهٔ کاذبانهٔ خود را کدام روزی ایفا کند؛ وچون این فرق نزد نویسندگان اروپائی معلوم نبود، ایشان تصور می کردند که دروغ چیزی نیست که زبانی باشد ودروغ زبانی وجود ندارد. اینکه دزدازدزدی‌خودانکار

میکند، دروغ زبانی است که مخالف واقع است، ویا اگر انکار مفصل تری میکند ومیگوید: من این کار خلاف قانون دین واخلاق وانسانیت را نکرده ام؛ گویا خبری میدهد که نه مطابق نفس الامر است ونه مطابق ضمیر او، زیرا که درواقع دزدی کرده است وهم عقیده نداشته که دزدی خلاف دین وقانون واخلاق وانسانیت است، که اگر این عقیده رامیداشت باین عملی که مخالف آنها است نمی پرداخت. واگر گاهی دروغ عملی هم پیدا شود، دروغ گفته نمی‌شود. مثلا شخصی درتابستان جانب چپ جاده را سایه دیده وبرخلاف مقررات ترافیک، بآنطرف میرود وچون پولیس را ناظر می بیند، دسمال خودرا بجلوخود چند گامی دورتر بزمین انداخته وآن چند گام راپیموده واپس میگردد وعملا نشان میدهد که رفتار اودران جهت بواسطهٔ گرفتن دستمال او بوده است؛ که درین جاشخص مذکور دروغ نگفته است، بلکه حیلهٔ ساخته است، ویامثلاشخصی کاری میکند، که درنظر مردم خوب است؛ که این راریاء میگویند. حیله عملی است که غایهٔ آن عین آن چیزی نیست که بمردم نشان داده شده، وریاءعملی است که غایهٔ آن، طوری که نمایش شده است. خیر نیست.

ولی همهٔ این احترام ها از خود مرکزی دارند که آن مرکز تنها درانسان نمایش یافته است. چراحس این احترام بدیگری ازموجودات حیه وجود ندارد؟ برای اینکه درانها (خودی) نزول نکرده است. پس همهٔ این احترام ها پیرو است (به احترام مقام خودی) ولی کدام خودی؟ اگر خودی عبارت از دم زدن و حس کردن باشد، پس باید سخن خود را که گفتیم: دیگر حیوانات خودی ندارند، واپس بگیریم. واگر «خودی» عبارت از مقام بلندعقلانی باشد، پس بایدخودرا بآنصورت احترام کنیم که «خودی» را درین شیوه‌پیش ببریم و ارتقا دهیم.

اینجااست که وحی والهام آسمان اخلاق بشکلی خطاب نهی میکند که فحوای «شاید» دارد نه منطوق «باید». ومیفرماید: «مباشید مانند کسانیکه خدا را فراموش کرده اند.» یعنی اشخاصی که خداوند رافراموش کرده اند، مرکز عدل و مبدء دانش وروح فضیلت رااز یاد برده‌اند؛ وطبیعی است که درین حال مملکت «خودی» ایشان

مرکزیت اداره واراده را ازدست داده ودستخوش افکار شیء سوابق شده است ، ولذا بتو شایسته نیست که آنطور باشی . انسان بکدام طرف ارتقا می جوید ؟ جانب طبیعت وخواهش های طبیعی میرود ؛ ویا جانب مبادی سامی عقلانی ؟ طبیعی است راهی که جانب ارتقا داریم آن راه نیست که مارا بقهقرا جانب طبیعت می برد . بلکه راهی است که مارا بآنطرفی می کشاند که ما آنرا مابعد طبیعت ، دنیای مجرد ودنیای صفات خداوند ، می خوانیم . تقرب این دنیا است که « خودی » های مارا ازسطح عالم طبیعت وحیوان بلند می کنند و « خودی » های عقلانی ومثالی وحتی قدسی بما عطا می کنند . پس خدا است که : « بیاد او دلها آرام می شود » وتمام اعمال مارنگ سلوك وبالاخره شکل فضائل می گیرد .

کسیکه دزدی میکند ، دزداست ؛ وآدم کش ، قاتل است ؛ ولی کسیکه خدارا فراموش میکند هرچیز بدی که بگوئی هست ، زیرا که او مرکز حقیقی خودرا رها کرده ومملکت هستی او مانند کشوری بی سر در هرج ومرج است .

پس احترام « خودی » ، « خودی حقیقی » اولین وصیت دنیای اخلاق وسرهمه فضائل است . احترام خودی عبارت ازین است که روی اقبال خودی را بآن وجهه متوجه سازیم که خودی ازان کسب وجود وباز کسب تحقق میکند ، وهرچند که ما به صفات زنده ونیکوی خدا تقرب می کنیم بهمان اندازه خودرا بلند وخودی را شسته ومقدس می سازیم .

احترام حقیقی خودی این است که مرد بدون خدا بکسی نیایش نمی کنند . وبدون خدا بر کسی توکل نمی نماید ، وبدون خدا که مرکز حق وراستی است . بدیگر چیزی تن درنمیدهد . کوشش دائم وبیداری حتی المقدور وعزم جزم ، وخدمت خلق ، وخیر عموم ، نصب العین حیات خداپرستانهٔ اوست .

(۱۸) عدل و احسان ، یاو ظائف وفضائل : « خداوند شمارا به عدل واحسان امر میکند »

اینجا فرمان عالم قدس بصورت مثبت وبشکل امر است ، ولی امر قدسی در اینجا به صیغهٔ غائب است نه متکلم ، برای اینکه صیغهٔ اخلاقی روشن تر گردد ، عدل عبارت است از وصایای منفی یعنی منهیات ، مثلاً میگوید : مکش ! دزدی مکن ! بمال مردم تطاول منما ! ، در وقتیکه ما این نهی هارا اطاعت نمودیم ، البته شاید بگویند که ما عادلیم ولی قرآن پاك می خواهد که

انسان ازین هم بهتر باشد ، ووقتیکه دائرهٔ عدل را تکمیل نمود، بآنجا ایستاده نشود وقدمی جانب احسان هم بردارد ؛ پس تاروزی که انسان هنوز وظائف (عدلی) خودرا تکمیل نکرده بود ؛ پای بند دستهٔ از نهی ها بود ؛ ولی بمجردیکه پای بسرحد احسان گذاشت ، آنوقت بدستهٔ ازاوامر مثبتی روبروشد . امثال اینکه : مهربان باش! ببخشش و بخشایش کن!، دستگیری نما!، دوستی کن! بخویش وبیگانه مدد رسان ! . در دائرهٔ عدل گفته میشد که کسی رامیازار! ولی در قلمرو احسان گفته میشود که بهر کس نیکی کن ! . عدل می گوید: درنده مباش! احسان می گوید که آری علاوه بران که باید درنده نباشی باید، انسان هم باشی .

واصل این مسئله این است که واجبات عموماً در قابلیت اینکه تعیین شده میتوانند؛ وزیر فارمولهٔ آمده میتوانند، ازهم متفاوت است. وهم درمطلقیت و نسبیت خود اختلاف دارد؛ که ممکن نیست همه رازیریك فارمولهٔ آورد. وازین سبب است که بعضی نویسندگان کوشیده اند آنها راتفریق کنند. وواجبات قابل تعیین راازان دستهٔ واجباتی که بها بهام خود باقی میمانند جدانمایند . که این تفریق ، اشکال معتددهٔ را برای خود گرفته است. بعضی نویسندگان آن واجباتی را که قابل تعیین و تحدید دقیق شده میتوانند، بنام وظائف یاد کرده اند؛ وآن حصهٔ دیگر را که زیر کدام فارموله آمده نمی توانند . فضائل خوانده اند. وبعقیدهٔ شان مردفاضل آن است که بیشتر ازوظیفهٔ که بصورت معقول ازان متوقع است نیکی می کند ، تفریقی که کانت نموده است هم تقریباً همان تفریق عدل و احسان است. کانت چنین شرح میدهد که: بین وظائف واجب کامل، وبین وظائف واجب ناقص ، فرق بارزی است. وظائف واجب کامل ، عبارت است ازان توقعات مشخص ومعینی که از ما میشود واین توقعات هیچ مشروطیتی ندارد وهمیشه مطلق است. مثلا بطور واضح بما میگوید: نشاید کسی را بکشی ، نشاید دزدی کنی و این ها عموماً بشکل نهی ومنفی است . اما وظائف واجب ناقص: همیشه بشکل امر ومثبت است وهم نمیتوان آنرا بطور مطلق تحمیل کرد. این وظائف همیشه نسبی ومربوط است بزمان ومکان وظروف وحالات. و انسان هیچ مجبور نیست که باید درهمه طرق وجهات کارخیر کنند ؛ بلکه باید در طریق مخصوص خود بهر طوری که راه آنرا پیدا می کنند کار خیر

خودرا عملی کنند؛ واین‌را ازین جهت بنام و ظائف واجب ناقص گفته اند که نمیتوان آنرا زیر یك فارموله آورد .

یك تفریق دیگری هم هست، که قرار تقسیم مکنزی، سه قسم دارد، وسه رقم وظائف را تعیین می کنند . اولاً وظایفی که بصورت مشخص زیر یك فارمو له آمده در قوانین مملکت عرض نمود می کنند و بد نمال تخلفات آن مجازاتی روان است، ثانیاً وظایفی که نمیتوان آنرا بشکل یك قانون ملی آورد وهم آوردن آنها باین شکل، ولو که ممکن باشد، چندان مستحسن نیست؛ ولی بهر حال ازهر رعیت خوب وازهر مرد مدنی لایق متوقع است که این وظایف راملحوظ بدارد . ثالثاً وظایفی است که ایفای آنرا از بعضی توقع داریم وازبعض دیگر چشم داشت آنرا نداریم؛ ویا اینکه توقع نداریم که همه مردم همهٔ آنهارا ایفا کنند . ولی فرق این سه درجه هم بسیار روشن نیست وخطوط سرحدی شان بسیار قوی نیست، وظائفی را که میتوان بواسطهٔ قانون واجبی دانست نیز بر حسب تشکیلات مملکت قابل تغییر است . زیرا هر تشکیل وهر درجهٔ مدنیت در خود وظایفی دارد، وعین همین تغییر و تبدل نیز بران وظایفی که ازیك رعیت وازیك مدنی خوب توقع میرود واقع شدنی است .

(۱۹) رسوم و تقالید: ماورای قوانین اصلی اخلاق، و بعبارت دیگر اوامر ویا وصایای مذکور، قوانین ثانوی سلوکی نیز درهر جامعه وجود دارد، که در قوت تاثیر خود پائین تر است نسبت بوصایا و قوانین اخلاقی . ولی در اطاعتی که اکثراً بآن میشود، میتوان گفت که قوت و نفوذ بیشتری دارد، مثلاً از قبیل قواعد مجامله، و دربار داری، و آداب مجلس؛ و یا ضوابط تشریفاتی . و همچنین است آدابی که در بعضی شعبه های جمعیت موجود است . بعضی ازین قواعد خیلی سخیف است وبرخی هم قابل خنده است، وماهم نمیگوئیم که به آنها اطاعت کورانه واطاعتی که درراه ایفای وظایف ما مداخلهٔ کرده میتواند؛ ویا به استقلال سجیهٔ ما صدمه وارد می کنند لازمی است . ولی بعضی اوقات اگر اینطور ضوابط بمبادی اخلاقی معارضه نکنند . شبهه نیست که در پشتیبانی عادات اخلاقی ما همانقدر خدمت کرده میتوانند که سپورت به تمرینات عسکری میکنند .

بهر حال، قانون احترام نظام اجتماعی، تایك درجهٔ بما میگوید که عادات راسخهٔ بین جمعیت را باید پیروی کنیم و آن هم تا درجهٔ که بمبادی ما پهلو نزند. پابندی زیاد باین چیزها آنقدر بد است که بطور عمومی صرف نظر نمودن از آن ها. خروج ازافکار هر دم هم دراخلاق چیزی اشت که نباید بآن به نظر بی اعتنائی دید، وازطرف دیگر عاداتی هم موجود است که شکستن آن ها بصد ها درجه بهتر است از نگه داشتن آنها.

(۲۰) بصیرت اخلاقی: هر شخص از خود شعوری دارد که میتوان تعیین وظایف اخلاقی اورا به بینائی خودش واگذار کرد. علم اخلاق ازین بیشتر کاری کرده نمیتواند که این اوامر ویا وصایارا درپیش روی طرز عمل او بگذارد، انسان در تفصیل اعمال خود هیچگاه بی هدایت و بی قیادت نیست، انسان «شاخهٔ سدره است نه خضراء دمن»، انسان با استعداد مخصوصی خلق شده وهم دریك محیط مخصوصی تربیه شده است، وازین رو انسان میتواند که بطورعمومی سرحدات محیط فعالیت خود را بخوبی تعیین کند، انسان میتواند که خود را دریك موقع مخصوص متمکن یابد و ازانجا نظام عمومی حیات خودرا پیش ببرد. ووظایف مهمهٔ اودر کار هائی که بخودش مربوط است، محول است به بصیرت ذاتی او، چه خوب فرموده است آن پیشوای مقدس ما علیه الصلوة والسلام: «مراسورهٔ هود پیر ساخت» بلی! اودرسورهٔ هودچنین مامورشده است «بطوری که موظف شده ای استقامت کن!». پس وظیفهٔ اول انسان هرچه که باشد این است: که کار خودرا خوب بسازد و آنرا حسب وظیفه انجام دهد. انسان بایدطوریکه مکنزی میگوید: ازهمه بیشتر باین اذعان داشته باشد که کار اوقیمتی بسزا دارد؛ وبعد ازآن نیز یقین داشته باشد که اوشخصاً بایفای این کار صالح ولایق و کافی است. ووقتیکه باینطور بموقعیت حقیقی خودپی برد. دران وقت چندان مشکلاتی پیش روی او نخواهد آمد که اورا بتواند ازشناختن آن توصیهٔ که در کار اوودربین این محیط او، سرمشق حقیقی اوست مانع آید. وازین سبب نقطهٔ مهم ما این نیست که خودرا به یافتن قواعد عملی مصروف کنیم. بلکه این است که درخودچه نوع سجیه را بایدمنکشف بسازیم، یك سجیه

که خوب منکشف شده باشد ، وموقع خودرا درحیات شناخته باشد، بزودی میتواند قوانینی برای خود کشف کند؛ وباین وسیله است که ماطبعاً ازتصور اوامرونواهی به تصور فضایل پی برده ایم.

(۲۱) عادات قومی: فوسیل های عقاید بسیار باستانی مردم است که کنون شکل تحجر را گرفته است ، ومشکل است بتوان همهٔ آنها را بیك منشأ و مرکز معینی رساند . بعضی ازین عادات غالباً آنقدر قدیم وباستانی میباشند که پیش از تولد طفل تاریخ متحجر شده اند .

ولی بهر صورت . این فوسیل هاست که سواحل امور اجتماعی ما را تشکیل میدهد وباامواج جذبات مقابله میکند ، وزمینهٔ رابرای ساختمان منارهٔ رهنما وباقی دستگاه های ضوابط دریا نوردی درمحیط حیات آماده می نماید .

بشر دوره های زیادی راسپری نموده وعقاید وافکار بیشماری متعاقب همدیگر آمده اند . هر عقیدهٔ بهعقیده ماقبل خود اتکاء دارد ، و هرسرودی ازمزامیرسابقهٔ خود، خواه معلوم است ویا مجهول ، نوع نمایندگی میکند . امراء وحکماء هم تا یك اندازهٔ وسیعی، باسلاف خوددیده وتقلید کرده اند ، وشاید بسیاری ازین خوی ها، مربوط بمحیط طبیعی واقلیم باشد؛ ویامربوط بعواملی باشد کهدرماتحت الشعور قوم باقی مانده وازحافظهٔ تاریخ زائل شده است.

پس خوی مردم فضائی را ایجاد می کند که انسان در ان زندگی میکند ویا بعبارت دیگر طوری که گفتیم دنیای عملیات اخلاقی ایشانرا بروی کارمی آورد. این است چیزی که ما آنرا اخلاق دنیای خود می شناسیم ، وبصورت عمومی کسی که در اخلاق این دنیا موافق باشد مرد خوب شناخته میشود، وآنکو درین اخلاق بهشقاق وخلاف باشد مرد بد محسوب میگردد . مکنزی از برادلی چنین نقل میکند : « کسیکه میخواهد اخلاق بلندتری را ازین دنیای خود کسب کند عرضهٔ این است که بهبداخلاقی معروف گردد. » ولی مکنزی هم معتقد است که برادلی تا اندازهٔ خوبی مبالغه نموده است . زیرا که خوی مردم هم یك چیز پایداری نیست، وآن هم بمانند حیات اجتماعی

رفته رفته انکشاف می‌یابد، وتوسط اعضاء مترقی که‌ایشان همیشه ساعی پیشرفت حیات بشراند، همیشه روبارتقاء است. مردمثالی یونان کسی بود که یونانی‌هااورا معیار اخلاقی خود میدانستند وهمیشه در کردن کارهای خوب‌وامتناع ازاعمال بد، اورا تمثیل‌می نمودند. «جنتلمین» هم شخصی است که بتواند خوب لباس بپوشد وخوب قدر پول رابداند وبدون سیاست استعماری بدیگر چیزهاخون سردباشد. ولی «دوست خدا» دردنیای اسلام کسی است که میکوشد باخلاق خدا متخلق‌بوده وآن صفاتی راکه‌موجب خلق وانکشاف‌ونشوء وارتقاء مادی‌و ادبی کاینات شده‌است، پیروی کند؛ اونه‌تنها مردتشنه راآب میدهد بلکه درخت تشنه‌را نیزسیراب میکند.وازان گذشته که‌خاك لب‌خشکی را نیز نمیتواند تشنه ببیند. اگر کوه های‌بیجان ومرغان بیخردمیتوانند که باداؤد (ع) همنوا شوند، آیا داؤد پرحس وپردرد ممکن است که‌باایشان همنوا نشود؟ مرد خداودوست‌خدا بایدبه پیروی خالق خود که اورادوست دارد، همیشه در کار باشد، ودران کاری که خالق اودران کاراست. ولی‌این بندهٔ متخلق‌باخلاق الله بطور مطلق کار نمیکنند، اومسطری ازعقل وشاقولی ازالهام بدست دارد وبآن معیار کار میکنند. اگر دنیا ازین دوستان خداپر شود، طبیعی است که باین حال کنونی خود نخواهد ماند، وحتمی است که‌روز بروز بهروزی آنرا استقبال خواهد کرد.

پس فضائلی که دربین مردم متداول و جاری است، باید نمایندهٔ خوی های همان عصرباشد، وازین سبب وقتی قابل ستایش گفته میشود که مطابق حیات‌عمومی آن‌وقت محسوب گردد. ودرعین حال ازمعیار مثال وایدیال نیزبیرون نباشد.

(۲۲) فضائل نسبت بمشاغل اجتماعی است: بعضی‌هامیگویند: صلاح‌الدین ایوبی دراواخرعمرخودخیلی‌هامتحسس بود که‌لذت فضیلت را درفریضهٔ زکوة وحج نچشیده بود. زیرا مزدی که از فرماندهی خود میگرفت بیش ازانچه که به خلفاء راشدین میرسید، نبود، وآن‌مبلغ نمیتوانست که بیش ازاندازهٔ حیات مرد فقیری باشد وبتواند به نصاب زکوة ویاتوشهٔ حج برسد.

ولی فضیلت مانند قوهٔ بخار نیست که باید همیشه ازهرروزنه بیك شکل تظاهر کند ، بلکه فضیلت قوه ایست مانند انرجی برق که از هر دستگاه بشکلی تظاهر میکند وجائی بشکل نور وجای دیگری برنگ حرارت وبموقع ثالثی بحیث محرك جلوه می نماید ، فضیلت صلاح الدین ایوبی درایفای وظیفه ودر شکل ایثار و بصورت شجاعت وحمیت وشفقت به‌خلق الله ونیایش به خالق بود . واین همان قوه ایست که اگر پول میداشت مصدر کرم وسخای فوق العاده نیز می‌شد . وازین است که میگویند : فضائل نه تنها نسبت به اوقات مختلف وشرایط اجتماعی مختلف ، نسبی گفته میشود ، بلکه نسبت بمشاغلی که افراد مختلف بمقابل جمعیت دارند ، نیز اضافی وبه‌نسبت آنها مختلف میگردد . اگرچه این اختلاف آنقدر که دیده میشود زیاد نیست . ما میتوانیم بگوئیم که‌مرد غریب نمیتواند عمل سخاوت را اجرا کند ، ویااینکه مرد غنی ومسعود ومقتدر نمیتواند که بسیار صابر باشد ، ولی ملکهٔ عقلی که غنی رابه سخاوت وادار کرده است ، شاید بهمان اندازه وبهمان استحسان درمرد غریب هم موجود باشد . و همچنین در باقی فضائل نیز این احتمال موجود است . ولی با این هم بطور عمومی مسلم است : فضائلی که ما آنرا درمرداحترام وستایش‌می کنیم عین آن فضائلی نیست که‌درزن موردستایش ماشود ، ونه هم فضائل مرد توانگرعین فضائل‌مرد غریب‌است ، وهمچنین عین‌این‌عینیت‌در بین فضائل‌پیروجوان ، ووالدین‌واولاد ، وتندرست‌وبیمار ، ومرداقتصادی‌ومردعلمی‌وباقی‌اینچنین حالات وواقعات موجود نیست . درشرح دادن فضائل باید یکی‌ازین دوکاررا بکنیم : یااینکه باید بشرح دقیق ومفصل ظروف حیات وآن صفاتی که زیر این شرایط‌متبدل لازمی است بپردازیم ، ویااینکه باید خودرا باصولی مربوط کنیم که عمومی ومستوعب همهٔ اینها است ولو که مبهم باشد . ولی محدودیت مقام‌،مارا وادار می کند که‌شق ثانی را اختیار کنیم .

(۲۳) نظریهٔ اوساط : اوساط را نتیجه مولود دنیای یهودیت میدانند . ولی این چیزدر آرین های‌قدیم‌نیز بوده‌وهومر بروایت شهرستانی باین‌مسئله تماسی نموده است . ارسطو ازهرکس بهتر فضیلت‌راتعریف میکندومیگوید « ملکات‌عمدی انتخاب » وازین رو

فاضل بودن متضمن این است که باید ما دارای سجیهٔ باشیم که انکشاف آن طوری شده باشد که ماعادتاً انتخاب عمل خودرا بر طریقهٔ صحیح بنمائیم . وچون عمل صحیح قریباً همیشه بین دوعملی واقع میشود که یکی بواسطهٔ افراط ودیگری هم بواسطهٔ تفریط، بدمحسوب شده است ؛ ارسطو ازین جهت فضیلت را چنین دانسته که اصلاً عبارت است ازعادت انتخاب فعل وسط، وبازارسطو این وسط را نسبی میدانند. ونسبیت آنرا نسبت به اشخاص وظروف می‌شناسد، که سلوك این وسط باید همیشه بر عایت انکشاف حیات اجتماعی باشد . واصابت بوسط صحیح، غالباً مربوط است به دقت و بصیرت شخص عامل.

(٢٤) دسته بندی فضایل: درهر مکتب وهر نظریه‌دیده میشود که‌دستهٔ از فضایل، باهمیت بیشتری تلقی شده است، ولی بهترین دسته بندی جامعی که درین باره‌شده است توسط فلاطون وارسطو بوده است ، فهرست فلاطون غالباً‌عبارت ازان تعداد فضائلی است که قبل ازفلاطون نزد اخلاقیون یونان معروف بوده است‌وعدد آن‌چهار است که اگر ماآن الفاظ باستانی یونانی را بزبان خود تعبیر کنیم اینطور می شود : (١) حکمت «یابیش بینی» (٢) شجاعت «ویاثبات» (٣)عفت «ویاضبط نفس» (٤)عدالت «یاحقانیت».

این دسته بندی که ازطرف فلاطون شده است باهمهٔ بساطت خود باز هم‌مشکلاتی را ایجاب می کنند . زیرا واضح است که اگر ازیکطرف نظر کنیم، سه فضیلت دیگر درضمن فضیلت اول مندرج است ، زیرا تا یك اندازهٔ مهمی‌هر کدام ازین فضایل‌سه گانه مربوط است باینکه ماباید به حکمت وعقل وپیش بینی کاری کنیم، خواه آن کار شجاعت باشد ویاعفت وعدالت ، وهمچنین از طرف دیگر که ملاحظه میکنیم می بینیم که‌عدالت باز ازجهتی‌متضمن همه فضایل اجتماعی است ، که‌ارسطواین نقایص ومشکلات را دیده است دیگری از فضائل ترتیب نموده ولست خودرا خیلی هاوسعت داده است . ولی فهرست مفصل او بیشتر مربوط است به عوائد آتینی‌ها و کمتر بدنیای جدید سر میخورد، وازین است که‌مکنزی می‌خواهد فهرستی تقدیم کند که بتواند مقتضیات دنیای‌جدید راباهمه مسائل پیچیده وروابط مختلفهٔ آن تکافو کند . اگرچه مکنزی ازین است

خود هم چندان متوقع فائده نیست ، ولی بااین هم چند اشارهٔ راجاب این فهرست خالی از فائده نمیداند ، واین است نظریات او :

«ماشاید متوجه بفرقی شویم که عموماً بین فضائل ا نا نی یعنی فضائلی که ملاحظهٔ شخص درا نها مرعی است؛ وبین فضائل غیرخواهی یعنی فضائلی که خیر دیگران دران ملحوظ است، موجود می باشد . این فرق درحقیقت یك اشتباهی است . زیرا که فرد دارای حیاتی شده نمیتواند که ازجمعیت مستقل باشد . پس هر فضیلتی که دران رنگ فردی باشد وبخیر فرد متوجه شود باید درعین حال رنگ اجتماعی هم داشته وهم به مفاد عمومی تمام شود . و بااین هم ممکن است بتوانیم بازدربین حیات فرد و بین آن دنیای وسیع تری که فرد به آن منسوب است فرق کنیم و بگوئیم : بعضی ازفضائل بیشتر بفرد منسوب است وبرخی دیگر علاقهٔ بیشتری بآن دنیای وسیعتر دارد . وبرای مزید معلومات ، مساعدتر است که این دو نوع فضائل مربوط بفرد وجمعیت را جداجدا زیردقت بگیریم :

(الف) : ازفضائل چهار گانهٔ فلاطون که فقط مساعد آغاز کارماشده میتواند شروع می کنیم . ظاهراست که شجاعت وعفت دو فضیلتی است که ربط بیشتری بفرد دارد ، اگرما شجاعت «ویاثبات» رابیك مفهوم وسیع تری وبمعنی مقاومت به ترس وبه درد والم بشناسیم . وهم اعتدال «ویاعفت» رانیز بمعنی وسیع تر آن عبارت ازپایداری بمقابل ترغیبات لذت بدانیم ، درین حال این دو فضیلت شامل همهٔ اشکال ضد ترغیبات فرد می گردد . زیرا ترغیبات ازدوحال خالی نیست : یادرشکل آلام است که بایدازان تجنب شود و یا بشکل لذائذی که باید بدست آید . وهر کسیکه ازین دو ترغیب مصون بماند یقین است که برصراط المستقیم انتخابی خود ثابت قدم خواهد بود . این هم ظاهر است که شخص شاید شجاع باشد واعتدال هم نصیب آن گردد ، ولی بازهم درجملهٔ اشخاص احمق محسوب شود . پس باآن دوصفت شجاعت واعتدال یك انتخاب علاقلانه وحکیمانه هم ضروری است ، واگرما فضیلت حکمت «ویاپیش بینی» فلاطون را بآن ضم کنیم ، گویا فهرست فضائلی را که درسلوك حیات فردی لازم است مکمل کرده ایم . زیرا ظاهر است که هر کدام ازین فضائل باید بصورتی مفهوم شود که زیرلوای خود اقسام ملکاتی را داشته باشد که دریك وقت قابل

جمع شدن دریک فرد نباشد، مثلاً حکمت باید بطوری فهمیده شود که احتیاط وحزم وپیش بینی وهمچنین قطعیت انتخاب را دربر داشته باشد. وهمچنین شجاعت باید که اقدام را (یعنی شجاعت فاعل که راه خودرا بررغم احتمال الم تعقیب می کند)؛ وهم ثبات را (یعنی شجاعت منفعل که بدون اظهار تالم هر پیش آمدی را متحمل می گردد)، دربر داشته باشد. ولیکن این فضائل، عین آن فضائل شامله خود نمی باشند، وحتی باهم یکجا جمع نمی شوند، واگر جمع شوند درحالت تمام خود نیستند. وباز شجاعت شاید چنین بفهم بیاید که شامل استقامت هم بشود، باوجود اینکه این شمول چندان طبیعی هم نیست. چنانچه این هم طبیعی نیست که تصمیم را زیر سایهٔ حکمت قرار دهیم، وشاید ملکات: تصمیم، نشاط واستقامت، طبیعی تر باشد که هر کدام زیر عنوان مستقلی که ازخودش باشد بیاید. این ملکات درحقیقت آنقدر به مقاومت به دواعی لذت والم مربوط ومتعلق نیستند، آنطوری که وابسته اند به یك قوهٔ مقاومتی که بالطبع درنهاد انسان نهفته است. (وهمین قدراست ارتباط امید وبیمی که درعقاید دینی است که اگرچه بظاهر، امید باقدام و بیم به مقاومت وابسته گی دارد، ولی این امیدوبیم دینی دوغریزهٔ مستقلی است که در طبع بشر نهفته است که اول داعی فضائل است وثانی مانع رذائل، واینجا ایمان فضیلتی است که وسط واقع شده است، امادربین دوفضیلت، ونام ایمان هم ازین اتخاذ شده است که عقیدهٔ انسان بین این دوقوهٔ جامع ومانع، مهاجم ومدافع، مأمون مانده میتوانند)، وباز اعتدال «عفت» چنان مفهوم می شود که شامل همه انواع مقاومت است بمقابل تشویقات لذات، تاانسانرا ازراهی که انتخاب نموده است منحرف نسازد. پس بطورعموم باین طریق ما باید چهار دستهٔ جداگانهٔ فضائل را که مربوط به سلوك شخص اند بشناسیم: (۱) حکمت که راه عمومی خودرا می یابد. (۲) تصمیم که آن راه را تعقیب می کند. (۳) شجاعت که بمقابل الم مقاومت می کند. (٤) اعتدال که بمقابل لذت ثابت قدم می ماند.

(ب): فضائلی که منسوب است بر وابط فرد بباقی افراد نوع او، که این فضائل عموماً زیر عنوان «عدل» می آیند اگرچه ظاهراً چنان می نماید که کلمهٔ «عدل» خیلی محدود است ونمیتوان دیگر فضیلتی را که ازین دسته باشد بآن ضم کرد، ولی درحقیقت

نه تنها مثلاً محض ایفای تعهدات واجرای انواع وظایفی را که قانون مقتضی آن است، دربردارد بلکه امانت واخلاص مکمل بین الاشخاص راهم متضمن است، وحتی باید همه فضائلی که مربوط بواجبات اجتماعی است درزیر لواء عدل داخل شود. (وبلکه هنوز آن حس برادری که بارها ماورای این تعهدات قانونی است ومرد محتضر آبی را که برایش العطش میگوید برای خاطر رفیق نیم بسمل خود نمی نوشد تا تشنه می میرد، نیز درجمله عدل است اگرچه آن برادری مثالی زیرعنوان عدل مثالی، از دنیای اخلاق امروزهٔ ما نیست)، وحتی محبت نیزچون علاقهٔ بین الافرادی است بایدزیر عنوان عدل بیاید، وازان گذشته مجاملات وهنوز بعضی تفریحات مانند مزاح نیزاز عدل، چندان بیگانه نیست زیراکه از جملهٔ علاقات بین الاشخاص است.

ما دیدیم که بدادن یك تعبیر وسیع تری و بایك اندازه تعدیلات توانستیم که فضائل چهارگانهٔ مذکور را قابل قبول عصر خود بسازیم، فقط چیزی که ما بطور مثبت بآن اضافه نمودیم «تصمیم» و «استقامت» است، وشاید این دو فضیلت باینکه نزد یونان معلوم بوده آنرا طبعاً ازجملهٔ فضائل رئیسه حذف کرده باشند. زیراکه از یکطرف طرح نقشهٔ اخلاق ایشان برحسب احتیاجات خودشان بوده نه برحسب اقتضای زمانهٔ ما، وازطرف دیگر بواسطهٔ بساطت حیات خود، به اصرار وتاکید زیاد، احتیاج کمتری حس می کرده اند. وهم شاید قلت مواظبت درسجیهٔ آتینی ها وحداثت سن مدنی ایشان، این حذف را تایك اندازه برای شان آسان نموده است، (ازین است که اقوام پخته تر باین دو فضیلت وقع بیشتری داده اند ومخصوصاً اسلام که «استقامت» رافوق کرامت دانسته وعزم راآنقدر مستقل شناخته که بدون ذات خداوند برهیچ چیزی تکیه وتوکل نکرده است).

این بود فهرستی که نویسندهٔ دانشمند مکنزی در «کتاب دستی اخلاق» خود که ازان استفادهٔ زیاد نموده ایم ترتیب نموده است وما آنرا نقل کردیم، والبته طالب العلم اخلاق بخوبی میداند که ازین چیزها نتیجهٔ واضحی بدست نیامد، واین مشکلات علاوه بران مشکلاتی است که در بارهٔ عدل بمیان آمده، وارسطو راوادار نموده که دران باره، ولو که بسیار عالمانه ودقیقانه باشد، اقدامات متکلفانه نماید، وعدل را بدومعنی عام وخاص تقسیم کند وبمعنی عام آنرا عین فضیلت و کل

فضیلت وشامل همه اقسام فضیلت بشمارد ، وبمعنی خاص ، آنرا یکی ازجملهٔ فضائل محسوب کنند ، که عین این چیز دربارهٔ حکمت هم شده‌میتواند . وهمچنین نیز ماورای آن مشکلاتی است که دربارهٔ اوساط بعمل آمده ، وارسطو موقع حقیقی وسط راجائی قرار میدهد که شاید ازدقت بمقامی باشد که ارسطو هم خودرا بجرأت شایستهٔ رسیدن آنمقام نمیداند .

و اصل این است که بعقیدهٔ بنده درین باره غور و توجیه کافی نشده است . اگرچه فلاطون لیست حقیقی فضائل رئیسه رامعرفی نموده ؛ وحق این است که لیست اوحقانی ترین همه لیست‌هاو بلکه یگانه لیست صحیح است ، ولی چون فلاطون آنرا بطور موجه معرفی نکرده وجهت قضیه راغامض گذاشته‌است لاجرم ارسطو مجبور شده‌است تادشت ودامان تجربه راپپوید ولست تجربی خودرا معرفی کند . نویسندگان جدید هم برهمان شیوهٔ تجربی ارسطو ، کوشیده‌اند که فهرستی برطبق حیات امروزی خود مهیا کنند .

فضائل رانباید بصورت افراد ، منفرداً تحقیق وتحلیل کرد ، فضائل هم بمانند باقی حقایق باید دسته بندی شوند، وبه انواع واجناس جمع شوند و طوریکه فلاطون نموده وفضائل رئیسه نامیده‌است، اجناس عالی ایشان بمیان آورده شوند . وباید کوشش شود تادیگر فضائل زیراین اجناس دسته بندی شوند واین هم باید که بریك اساس علمی وموجه صورت بگیرد واینك بنده تااندازهٔ که درین باره توفیقی یافته‌ام نظریات شخصی خود را عرضه میدارم :

هرعملی که بمیان می‌آید ومخصوصاً رنگ اخلاقی داشته وسلوك نامیده‌می‌شود، دو رکن دارد که یکی روح انگیزه «تحریك» وصبغهٔ جذباتی دارد ؛ ودیگرش رکنی است که متضمن هوش «شعور» است . انگیزه دوقسم است . یکی آن است که مارا جانب چیزهای خوشگوار می انگیزاند ، ودومش آن است که مارا بمقابل چیزهای ناگوار به‌جنبش می آورد . این هردو انگیزهٔ متقابل شکل وماهیت غریزی و حسی وجذبی دارند ، که اول الذکر طالب لذت وثانی الذکر گریزندهٔ است ازالم . این دوغریزه بااینکه هردودرمقولهٔ انگیزه می آیند ، ولی در ماهیت خود جدایند . شعورهم دونوع است : شعور فکری وشعور تمیزی . شعور فکری همان است که در سلسلهٔ علت ومعلول خط عمودی راگرفته ازمعلول

بعلت وازعلت بمعلول سیرمی کند . وموجب افکار استقرائی و تعلیلی میشود ، وهمین شعور است که موجب بمیان آمدن علوم طبیعی شده و طبیعت را بما ورای طبیعت وصل میدهد وقوانین طبیعت را کشف میکند . شعور تمیزی که در موازنهٔ بین الاشیاء خط افقی را گرفته است ، همان است که در بین نسبت‌ها : (توازن ، تعادل ، توافق ، تضاد) و امثال آنها (باستثنای نسبت علیت) سیرمی کند . وهمین شعور تمیزی است که علوم اجتماعی را بمیان آورده‌است ؛ وموجب معرفی قانون اخلاق وقوانین موضوعه شده است .

مثلاً فکر درسلسلهٔ علل، مارا رهنمائی میکند که خدارا بشناسیم ؛ ولی تمیز است که نسبت ووظیفهٔ مارا درمقابل مقام الوهیت مشخص می کند ، فکر می گوید که ذغال والماس و گرافیت وقند همه دراصل خود مواد کاربونی می‌باشند ، اما تمیز است که بین این‌ها مقایسه وموازنه می کند وهر کدام‌را بجایش می‌شناسد .

حکمت فضیلتی است که اصلاً به فکر ارتباطی دارد . ولی عدل مربوط تمیز است ، عفت ویاخود داری فضیلت انگیزهٔ لذت وجلب منفعت است ، اما شجاعت و یا مردانگی فضیلت انگیزهٔ الم ودفع مضرت است که این چهار فضیلت که دوتای آن ارتباط مستقیمی به‌شعور دارد ودوی دیگر آن ارتباط نزدیکی به‌غریزه وانگیزه‌دارد ، می‌شاید که اگر آنهارا أمهات فضائل ویافضائل اماهی ویا رئیسه نام بگذاریم که باقی فضائل مستقیماً ویابالواسطه ، باین فضایل چهار گانه ارجاع می‌شوند .

مثلاً اعمال شعوری اگر بااعمال غریزی آمیزش نکند، بی‌حرکت و بی‌جذبه وجامد میماند؛ وهم اعمال‌غریزی اگر بدون اعمال‌شعوری بوجود بیاید، بدون رفتارجافیانهٔ دام ودد، چیز دیگری نخواهد بود . فکر بدون تمیز گربزه‌است وانسان‌را گمراه می کند وبدون عفت سفاهت است وبدون شجاعت باری است بردل که آخرش به عقدهٔ مجنونانه می کشد . وهمچنین تمیز ، بدون فکر ، ترجیح بلا مرجح است ؛ وبدون عفت ، هتاکی وپرده دری ولذت پرستی است ؛وبدون شجاعت ، رنج وخوف دائم و کابوس های تشویش آوری است . لذت ، بدون فکر ، دام‌وچاه است ؛وبدون تمیز ، قذارت وبی ذوقی وفجور است ؛ وبدون

شجاعت ، دزدی و دسیسه وغدر وحیله است . شجاعت بی فکر تهور است وبی تمیز سفاکی است وبی لذت ، سایقهٔ مریضانه است .

پس امتزاج این چهار چیز است که اولاً موجب آن شده است که چهار فضیلت رئیسه بمیان آید وباز ثانیاً از امتزاج این فضائل ، فضائل دیگر موجود شود. مثلاً حکمت اگر با عفت جمع می شود قدسیت و ولایت بار می آرد ، و اگر باشجاعت متحد میگردد عبقریت وزعامت ایجاد می کند ، و اگر با تمیز یك جا می شود موجب اجتهاد وایجاد میگردد. طوریکه اگر شجاعت به حکمت توسل می کند رشد تصمیم را میگیرد ، و اگر ازخودداری (عفت) پشیمانی حاصل می کند ، صبغهٔ ثبات واستقامت را کسب می کند وعلی هذا القیاس .

طریقهٔ دیگری که فضائل را تنوع و تکثیر می دهد این است که فضائل از یکموضوع بموضوع دیگری انتقال می یابند ، مثلاً شجاعت اگر موضوع خودرا که عبارت ازجان باشد ، رها کند وپول را موضوع خود بسازد ، سخاوت میگردد ؛ ویا مثلاً عفت اگر موضوع جفتی را ترك کند ؛ وخورد ونوش راموضوع خود قرار دهد ، قناعت میگردد وباز همچنین اگر شجاعت وجبن ، لذات راموضوع خود بسازد اول الذکر وقاحت ، وثانی الذکر حیاء میشود ، وعلی هذا القیاس .

واگرچه شعبه های شعور وهمچنین فروعات غرایز بسیار است وبهر کدام اینها ممکن است فضائل ورذایلی مربوط باشد . ولی شعورهای امامی وغریزه های اساسی همان است که ذکر شد وازان سبب فضائل رئیسه هم همان است که فلاطون بیان نموده است .

پس باین طور مسئلهٔ اوساط هم بخوبی حل می شود ، زیرا طوری که گفتیم ترکب شعبه های شعور و غریزه ، مخلوطی را بمیان می آورد که هم ثقل نوعی وهم مرکز ثقل آن بخوبی بشعور رمیرسد . مثلاً ما می بینیم که چطور شجاعت اخذ موقع نموده است. ما می بینیم که جبن در تشکیل این فضیلت اثر قوی داشته وآنرا بشدت ازپشت سر می راند وازخود دور میکند ، وهم شجاعت ذاتاً می خواهد ازان دور باشد ، لاجرم میکوشد که دورترین مسافت رابین خود وجبن اختیار کند ، وحتی شاید بدرجهٔ که بخواهد ازلب دیگر بام بیفتد ، ولی فکر ، فکر پس وپیش ، فکر علیت (وحتی تاما بعد الطبیعه) اورا وادار می کند که مبادی

و نتایج را بسنجد و ازین است که بفتوای فکر، پس و پیش اقدام خودرا در نظر میگیرد. و درین موقع است که تمیز هم وظیفهٔ خود را ایفا می کند و او را به یمین و یسار اوملتفت میسازد. لذت والم هم طبیعی است که درین مواقع بی دخل نیست وانسانرا مجبور می کند که چند گامی پس و پیش وچپ وراست بگذارد و بردارد که این دو غریزه هم به توازن ضدی خود بالاخره موجب آن میشوند که شجاعت بموقف حقیقی خود قرار گیرد.

چرا در شجاعت وسط جانب تهور میل دارد و در عفت جانب خمود؟ برای اینکه گفتیم کیف رذیلت در فضیلت متقابل خود موثر است. تنها این نیست که مثلاً شجاعت فضیلت نیرومندی است، بلکه جبن بعکس آن رذیلتی است که ازان بیشتر دارای قوت است، ماتااول موقع را ازجبن تخلیه نکنیم، شجاعت نمیتواند آن موقع را اشغال کند. پس نفرت ازجبن، «شجاعت» را وادار میکند که ازهمسایه گی «تهور» آنقدرها تنفر نکند. وهمچنین «فجور» رذیلت بسیار منفوری است که «عفت» را نسبتاً به نزدیکی «خمود» راضی می سازد. پس گویا درهمه فضائلی که مربوط به دفع الم و مضرت باشد یعنی همه فضائلی که زیر لواء «شجاعت» می آید باید وسط بجائی قرار گیرد که بطرف افراط نزدیک تر باشد. زیرا انسان نباید بسیار ازالم بگریزد، و بالعکس دران فضائلی که متعلق است به جلب لذت ومنفعت. یعنی آنهائی که تحت مقولهٔ «عفت» جمع میشوند وسط در جائی است که مائل بطرف تفریط است. زیرا لذت دوستی زیادهم شایان مرد اخلاقی نیست.

پس وسط درحقیقت چیزی است که در غرایز است و آنرا شعور تعیین می کند، وبعبارت دیگر حکمت و تمیز است که در غریزه های جلب لذت ومنفعت و دفع الم ومضرت وسط رامعین ومقدرمی کند. ولی حکمت و تمیز وسطی ندارند وطوری که شهرستانی ازهومر روایت می کند، فضائل عقلی درحال افراط اند، نه درحالت وسط، وباید همینطور باشد.

مسئله عدل عام و عدل خاص که ارسطو دران باره خیلی زحمت کشیده است هم ازبین میرود. زیرا بطوریکه عدل درهمه فضائل دخل دارد فکرهم بهمان اندازه وبلکه بیشتر ذیدخل است، که ازان گذشته غریزه ها هم در تحریک دخلی دارند. پس باید طوریکه عدل

عام وخاصی قرارداده‌ایم، فکر عام وخاصی را نیز قایل شویم. وبطوری که بین عدالتی که درفضایل است وبین عدلی که قوهٔ قضائی است فرق نموده‌ایم، باید بین معقولیتی که درین فضائل است وبین فکری که مثلاً درمنطق است نیز فرقی بگذاریم.

ازطرف دیگر فضائل ورذایل عبارت است از اعمال وسلوکی که انسان کسب میکند، وبعبارت دیگر عبارت است از اعمالی که ازشعور وغریزه مرکب است، که درین صورت ملکات وغرایز نباید ازجملهٔ فضائل ویا رذایل محسوب شود، پس شعور (فکر وتمیز) ملکه ایست، طوری که غریزهٔ (جلب لذت ودفع الم) نیز جبلتی است، که نباید این ها را فضائل ورذایل گفت، این ها وقتی شکل اخلاقیت رامی گیرند که مورد استعمال قرار یابند ومرکب شوند، وتا غریزه ها بشعور وشعور به غریزه ها تماسی حاصل نکنند، عمل وسلوکی گفته نمی شود، پس نباید عدل وفکر وغریزه های خواهش وترس، ازجملهٔ فضائل محسوب گردد، زیرا این ها بسایط اند وفضائل مرکباتی است که ازین ها ترکیب یافته است. عدالتی که درفضائل است آن جزء تمیزی است که بباقی اجزاء فکر وجلب لذت ودفع الم آمیخته شده وآنهارا بموازنه وقوام آورده است. عدالتی که درما است، عنصری است که عناصر فکر وجلب منفعت ودفع مضرت آنرا بحرکت واستقامت آورده است. اماعدلی که درعدلیه است چیزیست که بارها مرکب تراست ودر مقوله علوم وفنون می آید مانند منطق وامثال آن.

شهرستانی ازمزدکی ها روایت میکند که ایشان عقیده داشتند که چهار قوت درتدبیر عالم کارمی کنند: تمیز، فهم، حفظ، سرور. وایشان میخواستند نظام ادبی کائنات را به نظام حکومات خود تشبیه کنند، ومیگفتند: تمیز به‌مانند مؤبد بزرگ، وفهم مانند دستور اعظم، وحفظ مانند سپه‌سالار، وسرور مانند رامشگر است، که اینها همیشه جزء حاشیهٔ دربار بوده اند. تمیز وفهم همان عدل وحکمت فلاطون است که مؤبد ووزیر اعظم ازان نمایندگی می کنند. وحفظ وسرور هم از مقوله ایست که شجاعت وعفت بالترتیب بآن مقوله تعلق میگیرد، وسپه سالار ورامشگر آنها را تمثیل می کنند. چیز دیگری که مابه‌الاشتراک مکتب مزدك وفلاطون است این است که مزدك میگوید که نوروخیر، عمل خودرا بااختیار می کند وظلمت وشر، کار خود را بدون اختیار می نماید. که فلاطون نیزخیررا اختیاری وشررا غیراختیاری می داند.

اشتراك دیگری که این دو مکتب باهم دارند این است که هر دو بعضاً اشتراکی میباشند، ولی اشتراکیت فلاطون بیشتر در حصهٔ مأمورین حکومت است، ومزدکی ها بالعکس درمسئلهٔ حکومت اشتراکی نمی باشند وفقط درمسئلهٔ مال وزن باشتراك مائل اند.

اما باقی لست ها نظم و ترتیبی ندارد ونمی توان آن را زیر یك نظام آورد. اما علم ویا فلسفه طبعاً مقتضی آن است که اجزاء آن زیر یك نظام جمع شود وهمه در سایهٔ کلیات وروشنی مبادی ازهم ممتاز گردد.

درهارهٔ فردیت و اجتماعیت فضایل، سرحد خارجی موجود نیست و کاری است مربوط ومتکی بر نیت و استعمال، که درین صورت شاید عدل هم صبغهٔ فردی بگیرد. واز طرف دیگر شجاعت وعفت که رنگ انگیزه دارند ازین حساب بیرون اند، که می ماند حکمت وعدل که اول الذکر مفهوم فردی دارد و ثانی الذکر اجتماعی.

(۲۵) فرد یا جماعت؟: و بعبارت دیگر: یعنی آیا ما باید که بجا نسب فردیت حرکت کنیم ویا به جانب اجتماعیت؟ فردیون می گویند که مهم تر این است که حتی الوسع بکوشیم که آزادی عمل را برای فرد رعیت حاصل کنیم. اجتماعیون از طرف دیگر عقیده دارند که باید اعمال افراد طوری اداره شود که مفاد عمومی را ضمان داری کنند، ولی چنان معلوم نمیشود که ضدیت حقیقی بین مبادی فردیت و اجتماعیت موجود باشد. خیر عمومی هیچگاه محفوظ مانده نمیتواند اگر هر فرد خسته وناتوان باشد. ونه هم آزادی بکسی داده خواهد شد اگر آن آزادی بطور عموم برای خیر عامه استعمال نگردد. سوالی که باید اینجا پرسیده شود این است که آیا در کدام جهت وجانب بهتر است که زیاده تر آزادی بانسان داده شود؛ ودر کدام جانب باید اعمال انسان زیاده تر زیر مراقبت بیاید؟ این یك سوال مفصلی است و باید برایش جوابی داد که برحسب اختلاف مواقف انکشاف انسانی، مختلف باشد. شاید، طوریکه مکنزی می گوید، درحال حاضر سمت اجتماعی بیشتر مارا دعوت می کند وفقط باین سبب که درین نسل حاضر پهلوی فردیت وزن بیشتری برای خود حاصل نموده است. وهم تایك اندازه زیادی ازین جهت نیز هست، که درین اواخر ترقی مهم اجتماعی، عبارت

ازین شده است ، که هنرمندان کار ، ویا کار های هنرمندانه و ماهرانه ، شانهٔ خود را تا یك اندازهٔ زیادی از تکالیف شاقه خلاص نموده اند . و کنون قدم دوم این است که باید نسل آینده برای کسانیکه هنر ومهارت کمتری دارند و بالنتیجه کمتر میتوانند از عهدهٔ خود بدر آیند ، زندگی مهیا کنند که آبرومندانه و انسانانه باشد .

ولی سوال مهم دیگری بمیان می آید که آیا فرد معیار جمعیت است و یا جمعیت معیار فرد ، وتاثیر کدام دو طرف مقابل خود بیشتر است ؟ والبته طبعاً جواب این است که هر دو بنوبت موثر است . یعنی فردیت مرکز جمعیت است و فرد در قوام جمعیت موثر است ولی جمعیت نیز تاثیر بارزی در تکمیل فرد دارد .



موقف سوم : تاثیر فرد بر جمعیت

(۱) فردیت مرکز جمعیت است: با اینکه حیات فرد در بین آن وحدت اجتماعی که بین آن زیست می کند نسبی است ، بازهم وحدت اجتماعی درشخصیت افراد متحقق می شود . و بالنتیجه با اینکه غلط است اگرما بگوئیم که فرد ازخود حیات مستقلی در جمعیت دارد . ولی بازهم خطا نکرده ایم اگر ما حیات فرد را (که بین وحدت اجتماعی متحقق است) یك غایهٔ مطلق و نهائی شخص فرد بدانیم . شخص هر چند تربیهٔ بهتری داشته باشد بهمان اندازه به مجتمع نیز مفید تر است . چیزی را که روسکین « کارخانه روح سازی » می گوید واقعاً ازهمه کارخانه وازهمه صنایع بزرگتر است . شاید کسانیکه تهذیب وتربیهٔ بسیار بزرگی را گرفته اند از سطح عمومی محیط خود متاذی هم شده باشند، ولی این مردم سطح عمومی را بلندبرده اند . وازین است که کارلایل بروایت مکنزی : مرد بیهوش را کامل ومستقل می خواند . زیرا مرد تمام عاقل و تمام مهذب ، آنقدر درفکر اجتماع فرو میرود که خود را فراموش می کند ؛ وبلکه در مجتمع حل و مزج می شود . علاقهٔ مرد باهوش و مجتمع ، علاقهٔ ناخدا است به کشتی و دریا . ناخدا بردوش کشتی و برشانه های موج رفتار دارد ، ولی درین هم شکی نیست که در سیر کشتی تاثیر بارزی دارد .

(۲) انتباه و تبدل : عمر ابن الخطاب (رض) میفرمود : « بس است که مرگ واعظ ما باشد » در حیات واقعاتی می باشد که انسانرا از حالی بحالی می آورد . بشر حافی (رح) درمیکده ندای گدائی را شنید که بنام خدا چیزی می خواست، بمجرد شنیدن نام خدا دیگر نخواست که بآن دنیای سابقهٔ وجدان خود، زندگی کند ؛ وهمان است که پای برهنه بیرون شد وبه تزکیهٔ نفس شروع کرد ، وبیاد گار آن دمی که متبدل شده بود وپای برهنه بر آمده بود ، دیگر کفش نپوشید وپای برهنه می زیست . ابوحفص حداد

دربازار فقیری رادید که این آیت رامی خواند: «برایشان ازخدا چیزی پدید آمد که درانديشهٔ آن نبودند» بمحض شنیدن این آیهٔ جنبنده، دیگر ابوحفص حدادمنقلب گردیده مردی شد که باعث تنویر هزاران نفر گردید. طبیعی است که انسان وقتی که دنیای بس بهتری را ببیند دیگر بەدنیای موجودهٔ خودقانع نخواهد شد.

دنیای اخلاقی ماهمیشه بحرانی است وماهمیشه ازیك عالم وجدان بعالم دیگر آن میرویم. مثلاً وقتیکه انسان میخواهد خودرا وقف شعرویافن ویاحکمت ویافلسفه کند، ویاوقتیکه خبر مرگ دوست خودرا ویاخبر زیان ویا فائدهٔ بزرگ رامی شنود، ویا بمدرسه داخل می شود، ویا گرفتار عشق می گردد، این اوقات، اوقات بحرانی است، درین وقت حیات راه جدیدی را اتخاذمی نماید وفکربنای انتقاد دنیای گذشتهٔ خودرا می گذارد. درحیات دینی بسیار دیده ایم که از اعمال گذشتهٔ خود ندامت کرده وبلکه برآن اعمال نفرین کرده ایم؛ وگاهی هم شده که باوخز ضمیروخجالت بر کسانیکه بآن دنیای سابقهٔ خود ماندهاند، تاسف نموده وبارها برخود عزم نموده ایم که دیگر بآن دنیای پست خود رجوع نکنیم، وبلکه اگرخدا توفیق دهد زندگی عالیتری را تعقیب نمائیم. بسااوقات انسان درین طوریك حالت، طوری که به بشر، وحداد، رخ داده بود، بهحبور وسروری دچار میشود که گوئی مانند کولومب دنیای نوی را کشف کرده که ازنظر دیگران غائب بوده است. آری اینچنین است که اوحیات داخلی وحقیقی خودرا دریافته و گویا کشف کرده است.

(۳) بازپرس خودی: مثل قدیمیاست که: ای خواجه حساب عمر بر گیر!، وهمچنین تابشر یاد میدهد نوع قضاوت اخلاقی موجود بوده که انسان بر نفس خود می کند. تمیز وعدالت نوع شعوری است که انسان فطرتاً دارای آن است وهمیشه آنرا در اعمال خود کار فرمامیشود وبرآن مقیاس اعمال دیگر انرا نیز زیر نقد و تبصره می گیرد. ما که بداهتاً روح وبدنی داریم، طبیعی است که این هردوجزء مقتضیات جداگانهٔ دارد؛ ویاطوری که فلاطون میگوید ونفس را بجزء عقلیوغیر عقلی تقسیم می کند، حتمی است که جزء عقلی ونظری برجزء غیرعقلی وعملی نظارت وتصدیق وتکذیبیدارد. وقتیکه

ماااین جنایت‌را کرده میتوانیم که خودرا بکشیم، طبیعی‌است که برخود قضاوت هم کرده میتوانیم.

نویسندگان اروپائی این حس قضاوة مارا وجدان‌نام نهاده‌اند. اگرچه وجدان کلمهٔ باستانی است وبریك شعور بدوی‌ما که به گرسنه گی و تشنه گی خود حس میکنیم دلالت‌می کند، ولی‌ایشان استعارةً این کلمه‌رابااین‌معنی‌جدیداستعمال نموده‌اند. بهرحال این اصطلاح خوبی‌است، ولی‌نویسندگان اروپائی خواسته اند که اینرایك قوه و بامله‌ٔ خصوصی بسازند وازین سبب جاروجنجال زیادی تولید کرده اند. اگر انسان شعور تمیزی داشته‌باشد، وبه‌قانون اخلاقی پی‌ببرد، وحس‌عدالت رادرخود داشته‌باشد، طبیعی است که قوهٔ آنرادارد که دائم بتواند خیروشراعمال‌خودرا بسنجد، ولی‌چون غرایزی هم دارد که گاهی اوراوادار بکاری می کند که برخلاف آن‌قانون اخلاق واین‌حس قضاوت است؛ وچون وقتی غرایز موجب این‌اعمال میگردند که چیره میشوند، طبیعی است که در وقت چیره گی آنهااین حس‌قضاوة مغلوب میشود. اما وقتیکه سیلاب غرایز فرو نشست‌نیزطبیعی است که شعور قضاوت انسان واپس کسب‌نمود می کند و برآن عمل انعکاس می‌نماید، مانند اینکه ستاره‌ها همیشه موجودند ولی وقت تابش آفتاب تحت‌الشعاع میگردند.

بعضی‌ها امثال کارلایل زمان‌انعکاس وجدان راجداً مخالف زمان عمل و مغایر آن‌میداند، وبعضی‌ها آنقدر تباین‌را قایل نیستند، ولی این هم متکی است به موازنهٔ قوهٔ غرایز وقوهٔ قضاوت‌انسان، زیرا بسامردم دیده میشود که هیچ‌قضاوتی را براعمال بدخود منعکس نمی کنند، وبعضی‌ها هیچگاه نمیگذارند که غریزه های ایشان بر قضاوت ایشان غالب گردد، وحصهٔ‌بزرگی ازمردم‌اینطورند که بغرایز گوش میدهند وباز صدای وجدان رانیزبصفائی‌میشنوند؛ اگرقضاوت ایشان‌نسبتاً قوی‌تر باشد زود تر بر اعمال خود انعکاس می کنند واگر ضعیف‌تر باشد دیرتر.

ولی اشخاصی می‌باشند که ارادتاً این‌حس راتقویه می کنند وهمیشه حساب‌عمر خودرا می گیرند، ومیکوشند که بمعیار مبادی اخلاقی خود وبرحسب مثال وایدیال خود، براعمال خود غور کنند، وبرای اصلاح آیندهٔ خودآنرا لوحهٔ عبرت وباسرمشق حیات

قرار دهند، طوریکه ازبنیامین فرانکلین روایت می کنند.

طبقات صوفیه هم همیشه اعمال گذشته راموردانعکاس خود قرارمیدادند و بران قضاوت میکردند.

ولی اینجا نباید اشتباهی نمود ووجدان رابه نفس لوامه ارتباط داد. نفس لوامه ندای عقده ایست که مهجور شده ودغدغه تولید می کند وآن هم در وقتیکه ما جانب شررا گرفته وخیر راپشت پای زده ایم، و کنون آن خیرمی خواهد فریاد خودرا بگوش ما برساند. وقتیکه انعکاس تنها بواسطهٔ قضاوت اخلاقی میشود همان است که عمل و محرك زیرسنجش وقضاوت واقع میشود. ولی وقتیکه خلش ازطرف نفس لوامه است آن وقتی است که صدای لوم بالامیشود وهمه چیزرا تحت الشعاع می کند.

درقضاوت وجدان همیشه روح قضاوت ولهجهٔ قانون اخلاق و قیافهٔ مثال روشن تر میگردد. ولی درلوم نفس لوامه، همه چیزمظنون ومغشوش میگردد، وخودی به تردد دچار میشود.

بهرصورت وجدان مولود اجتماعی است. زیراقضاوت هم یك ملکهٔ اجتماعی است، طوریکه مثال هم غالباً درا کثر مردم چیزی است که درحیات اجتماعی کسب تحقق میکند. وازین رو تعداد کسانیکه انعکاس وجدانی شان بمعیار مثال است، بیشتراست از آ نانیکه براساس مبادی انعکاس می کنند. شاگرد ومرید ومأمور غالباً بیشتر متوجه این اند که مثال استاد وپیر وآمر خودرا پیروی کنند تا اینکه مبادی خودویا روح تعالیم و اوامر ایشانرا. موجود اجتماعی بیشتردنبال تقلیدوتلقین میرود، چنانچه درهمه حیوانات «گله گی» این چیز مشاهده میشود. وازین روانسان بیش ازهرچیز تابع مثال بوده ومثال هااست که اکثریت رابسطح عالیتر حیات ارتقا داده است.

اینطور مثال ها همیشه درحیات بوده وبرای پیروی مردم قدوه وأسوه شده است، که درهرشعبهٔ حیات مثالها ازانبیاء وصلحاء وسلاطین عادل وزعماء صاحبدل بمیان آمده وسرمشق حیات فردی واجتماعی ما شده اند. درسوانح وحالات رجال، اشخاص زیادی موجودند ولو که ازطبقات سابق الذکر کوچك ترند، ولی اعمال و اخلاق و نزاهت وصاحبدلی شان میتوانند برای مامثال های خوب شود. شعراء ونویسندگان وحتی افسانه نگاران مثال های

خیالی زیادی ازین طور مردم پیدا کرده وحتی تمثیل کرده اند ، که اینها برای غایات ما خیلی مفید اند . درحقیقت غایهٔ شعر وشاعری هم همین چیز است ، اگر شعر وشاعری غرض ونصب العینی داشته باشد . «شعر نقد حیات است» اگر بتواند برای ما مثال های اعلائی برای تطبیق حیات ایجاد کند ، وحیات معنوی وداخلی را برما منکشف نماید .

(٤) **حیات رهبانی :** اثنینیت روح و جسم مسئله ایست خیلی مشکل وترازوئی است خیلی حساس . اگر بطرف جسم میلان بیشتری میکند . مادیت و تنزیل سویهٔ حیات ، ولذت جوئی وامثال آن پیدا می شود ، واگر بطرف روح میلان مفرطی میکند ، هم به جانب کلبیت Cynicism ورواقیت وبازازان گذشته به زهبانیت می کشد . راهب های کاتولیك نصرانی ومتنسك هـای بودائی وبرهمنی ، بـاین جانب میل زیادی داشتند ، که این کار بذاته کوشش مرغوبی نیست . واگر مقام ومعقولیتی هم داشته دران وقتی بوده که قرار گفتهٔ مـکنزی بی قانونی واستبداد کـاروبار اجتماعی را بسیار شدید و عنیف ساخته بود . که کسی نمیتوانسته دریك وقت هم بـه آن اشغال عنیف حیات خود ، که مقتضی آن محیط بوده است ، مصروف شود ؛ وهم به تأملات داخلی خود بپردازد . اگرچه شاید این عمل انفرادی ایشان هم برای مفاد جامعهٔ شان بوده واین حیات شاقه را محض به امید خیر مجتمع خود می پروریده اند . وشاید هم دربعضی ازممالك حاره برای مردم مشکل بوده که بتوانند هردو وظیفهٔ حیات مادی وحیات معنوی را یکجا ایفا کنند . ولذا آنانـکه میل بحیات معنوی داشتند ، آنطرف رااختیار کرده ونتوانستند بحیات اجتماعی برسند . وشاید اینکه یك روز هفته در ادیان برای عبادت مخصوص شده است ، هم خاطره و رعایتی ازان حیات رهبانی باستانی بـاشد ؛ وازین است که دیده میشود که در سلسلهٔ ارتقاء ادیان بهمان اندازه که رهبانیت ازبین رفته می رود ، روز هفتهٔ عبادت هم بروز های دیـگر سعی وعمل هم آهنگ تر می شود ، مخصوصاً دراسلام که روز جمعهٔ آن نسبت بروزهای دیـگر تنها یك امتیازی دارد که نماز جمعه دران روز خوانده می شود . واین نماز یکی از بزرگترین رشتهٔ اجتماعی است که لااقل اهل شهر ویاقریه را هفتهٔ یـکبار بهم وصل می کند ؛ وبعداز ایفای نماز مردم مامور اند که : « روی زمین پراگنده شوند واز فضل خداوند به جستجوی ذرایع حیات مصروف گردند . »

ولی روزسبت (۱) یهود آنقدر شدید است که ماهیت آن روزرا ازباقی روزها جدامی کند. امادر وقتی که حیات معنوی از حیات مجتمع آنقدر هاجداودورشود ، درحکم این خواهد بود که حیات خدا پرستانه ، اقلیم دیگری ، وحیات اجتماعی سر زمین دیگری را لازم دارد ، وچون در بین این دوخطه حد فاصلی نیست طبیعی است که باید یك راهب ازوظیفهٔ اجتماعی خود صرف نظر کرده وخودرا بار گردن جامعه کند؛ ویا اینکه بطور ریا کاری هردو را گرفته وهردورا ببازد. وچون ظاهر است که انسان دارای جسم وروح است ، پس باید که حیات او دوجنبه داشته باشد : داخلی وخارجی ، مادی ومعنوی ، که باید این هردو جنبه مورد عنایت او واقع شود ، وازین است که اسلام رهبانیت را بشدت منع می کند ودنیارا مزرعهٔ آخرت میداند ؛ وبرای دنیا وآخرت خود سیاناً آرزوها وامید های نیك می پرورد . علی بن ابی طالب رضی الله عنه میگوید : « برای دنیای خود طوری کوشش کن ! که گوئی زندهٔ جاویدی وبرای آخرت خود طوری کار کن ! که گوئی فردامیمیری » . نه در روز جمعه باید انسان دنیارا فراموش کند ونه در روزهای دیگر خدا را . کسی که می خواهد برای دین وعقیدهٔ خود خدمت کند بایدمردانه واربراید وبمانند دار کان بزرگ اسلام ، شب وروز برای هردو جهان خود بکوشد ، نه اینکه مانند راهبان و جوگیان بغاری رود واز نوربه ظلمات پناهنده شود .

اگر اخلاق طوری که گفته شد ، رنگ قوی اجتماعی داشته باشد ، طبیعی است که باید ازحیات رهبانی بفرسنگ ها دور باشد .

(۵) ارواح شریف : اگر ازطرقی که مخصوصاً برای نظم وتهذیب حیات معنوی موجوداست صرف نظر کنیم ، بازهم بعضی افراد رامی یابیم که اگر چه درحیات فعال مجتمع حصهٔ بزرگی نمیگیرند وشاید تادرجهٔ منزوی هم میباشند ، ولی در دنیای اخلاق اثری دارند وحتی که پیغمبر (ص) میفرماید : « نیکو بنده ایست صهیب که اگر ازخدای هم نترسد بازهم گناه نمی کند » گویا پیغمبر ما باین فرمودهٔ خود ، موجودیت مستقل اخلاق را که بر عقوبات متکی نیست بما ارشاد می فرمایند ؛ وما را باین فرمودهٔ خود به ماهیت اخلاق آشنا می سازند ، وصهیب را درین باره بحیث یك مثال اخلاقی بما معرفی می کنند.

---

(۱) کلمهٔ (سبت) را اروپائی ها کلمهٔ عبرانی میدانند که بمعنی (راحت) است . ولی این کلمه اصلاً آریانی است که بمعنی وبلکه اصل (هفت) است . که ما تاکنون این روز را روز هفته میگوئیم . غالباً این کلمه ازین سرزمین به جامعهٔ عبری رفته است .

ابوعلی شیخ الرئیس این مردم را در اشارات خود اینطور معرفی می کند که رابطه با عالم قدس دارند و به آن طرف مجذوب شده اند. شیخ را است میگوید، وقتی که ادیسن را فکر کیمیاوی نورو صدا توانست آنقدر جذب کند که بارها غذا را فراموش می کرد و متردد می شد که غذا خورده است و یا نه، دور نیست که تأمل روشنی و ندای عالم قدس و دنیای ما بعد الطبیعه یك بندهٔ خدا را اینچنین مجذوب کند. بروایت مکنزی گویته درا ثر خود موسوم به « ویلهلم میستر » Wilhelm Meister یکی از این قیافه ها را بطور جذابی نمایش میدهد. حیات اینطور افراد یك جذابیت مخصوصی دارد. و ایشان درحلقهٔ وسیع طرفداران خودخیلی با نفوذ و محترم اند، وحتی مانند اویس قرنی موجب ستایش اشخاص بزرگ و قدسی میگردند.

(٦) زهد: انکشاف مطالعهٔ حیات معنوی عموماً توأم است با نفرت از لذائذ مادی. این زهد گاهی افراط میکند که شکل رهبانیت و یا عملیات جوگی ها را بخود می گیرد و عبارت میشود از یك دستهٔ تعذیبات که این خودهمان رهبانیت است. این متقشفین باستانی عقیده داشتند که عذاب ایشان باعث خوشنودی خداوند است، و دلیل اساسی این کار این بوده که میخواستند جسم و آرزوهای شهوانی آنرا مقهور کنند. بلی این چیز تا یك درجهٔ معتنائی بحیات اخلاقی ضروری است، بشرطیکه درغلط نیفتد و قرار گفتهٔ مکنزی، ذریعه را غایه تصور نکنند. بسیار ضروری است که ما شهوات و آرزوهای پست خودرا مقهور سازیم تا که بتوانیم خودرا بآن غایات بلندی که درحیات داریم وقف کنیم. ولی غایهٔ ما این زهد نیست بلکه غایه چیزی است خیلی عالی تر که این زهد در راه آن محض یك ذریعه و وسیلهٔ شمرده می شود، واگرما بخواهیم که تماماً جسم را با آرزوهای آن بکشیم، دران وقت گویا غایه و نصب العین خودرا ازدست داده ایم. کسیکه به کشتن جسم بسیار توجه می کند و هم آنکه به زنده کردن مفرط آن سعی بلیغ می نماید، هردو از مطلب برآمده و هردو نصب العین پستی دارند. اگر ما میخواهیم خودرا از آرزوهای پست نجات دهیم، نباید آن آرزوها را مهجور کنیم. بلکه باید آن آرزوهای پست را با آرزوهای بلندی تبدیل کنیم آرزو اگر دربند وحبس می آید عقدهٔ میشود طوریکه خاقانی میگوید:

آزدر دل کنی شود آتـش سر که بر مس نهی شود زنـگار .

ترك آرزو آسان است ولی خلاصی از عقدهٔ آن کار مشکلی است طوریکه باز میگوید:

همچو گوهر شکستنش خوار است همچو سیماب بستنش دشوار .

درین باره مردمسلمان بایدحیات پیشوای مقدس خودرا درنظربگیرد که ازحیات آن متمم دنیای اخلاق ، زهد بلندتری موجود شده نمیتواند. وهرزهدی که ازان بیشتر باشد بدعت است و هر چه ازان کمتر باشد تقصیر .

(۷) حیات تاملی: پیغمبرما میفرمایند : « تفکر ساعتی از زیر ستش سالی بهترا ست . »

تادیده میشود بین حیات تاملی وحیات عملی درهمه ادوار تاریخی فرقی ملحوظ میشده ودسته‌های بزرگ روحانیون ومفکرین وعلماء ترجیحی رابابن طرف ویا آن طرف قایل شده‌اند . ارسطوحیات تاملی رامافوق حیات عملی که فضایل متداوله ازان نمایش می کنند نهاده است . و تقریباً همین چیز است که دامنگیر بسیار بزرگان واهل طریقت ماشده است . پیغمبرما علیه الصلواة والسلام درغارحراء میرفت ودر خود تامل میکرد تا اینکه در آئینهٔ خود حقیقت رادید . بیدل میگوید :

تمثال تحقیق دارد تأمل آئینه خشك است دل میفشارم .

ولی ، ولیم موریس Wlliam Morris حیات تاملی را عبارت از راحت میداند ومیگوید که : « فردوس جهان عبارت ازمامن راحت است » وبهمین عقیدهٔ که تأمل عبارت ازراحت و دوری جستن ازعمل است ، کارلائل بروایت مکنزی ازحیات تاملی انکار کرده وعبارت سفو کلیس راتذکر میدهد : « غایهٔ انسان یك عمل است نه یك فکر » . وهمچنین ارنالد Arnauld بهمین عقیده گفته‌است : « بازهم راحت کنم ! آیا آن صحنهٔ ابدیت برای راحت من کافی نیست ؟ » .

بعقیدهٔ بنده این تقسیم درست نیست که بگوئیم : حیات عملی وحیات تأملی دو نوع جدا گانه‌است بلکه حیات عملی دو نوع است : عمل جوارح وعمل فکر . مردی که فکر مکیند در حقیقت کار می کند و بلکه از نقطهٔ نظر فیزیالوجی عمل دماغ شدید تر

وعنیف تراست؛ ودماغ عضویت بزرگتری را مالك است نسبت به عضویت جوارح. سفوکلیس که میگوید : غایهٔ انسان یك عمل است راست میگوید، ولی عملی که استاد فکر آنرا نقشهٔ مفصل ساخته و آن نقشه را با هدایت و همهٔ تعالیم آن بدست شاگرد عمل داده است.

طوریکه دیگران گفته اند ما گفته نمیتوانیم، که مثلاً حیات ناپلیون حیات عمل محض و حیات بودا، حیات تامل خالص بوده. زیرا این دو نفر تیپ های جدا گانه اند و هر دو دارای فکر و عمل بوده اند، بهتر بود درین باره نیتچه و هتلر را مثال می آوردند. ولی درین مثال هم آیا میتوانیم بگوئیم که نیتچه دارای تامل محض و هتلر دارای عمل خالص بوده است؛ و همچنین آیا گفته میتوانیم که مهندس تامل محض و معمار عمل محض است.

اگر در حقیقت فرورویم بما ظاهر شدنی است که هر عملی که عمل است موقوف بتاملی است، ولی بسیار تاملاتی است که بذاته عمل است و هم بهترین و عالی ترین اعمال، و بلکه مصوریك دنیای اعمال عالی و بزرگ است؛ مانند تاملات مافوق الطبیعه و تاملات عالی علمی و فلسفی که انسانرا انسان ساخته است و ازین است که قرآن همیشه ستایش می کند؛ آنانیرا که همیشه در خلق آسمان و زمین و در خودی های خود تفکر می کنند و هم ازین است، که پیغمبر ما که هزاران درود برروان پاک او باد، میفرماید که : «تفکر یك ساعت از پرستش یك سال بهتر است».

(۸) علاقه بین حیات داخلی و خارجی. حیات عملی در بین عالمی صورت میگیرد که دران عالم تنها خود را می بینیم. اما در حیات تاملی، خود را مربوط بدنیای وسیع تری می یابیم که خواه بصورت یك الهام مثالی داخلی اخلاقی ما است، وخواه بصورت مثال خارجی، وخواه بحیث جمال و جذابی فطرت، وخواه کشف قانون علمی است، وخواه هم که به شکل دیگری بما تمثیل میکند. ولی بهرصورت چون حیات متضمن ترقی و پیشرفت است، پس ناممکن است که این حیات مترقی همیشه به پیشرفت خود ادامه کند، بدون اینکه گاهی به مبادی مبنی علیه خود رجوع نماید. ما، طوریکه مکنزی میگوید، بمانند یك قاب ساعت میتوانیم بقوهٔ فنر اخلاقی خود تا یك زمانی کار کنیم، ولی اگر بخواهیم که همیشه صحیح بگردیم، باید گاهی این قاب ساعت حیات خود را به ستاره های مبادی

خود برابر نمائیم ، اگر از یکطرف ساعت زندگی ما عبارت ازین باشد که باید صبح وشام به ستاره ها روبرو واصلاح گردد ، پس باید گفت آن قاب ساعت خیلی بیکاره و ناتوان است .واگر از طرف دیگر ، حیات ما آن قدر تأملی وفکری باشد که هیچ عمل نداشته باشد ، هم حیات خالی خواهد بود که دارای محتویاتی گفته نمیشود ، واگرچه این حیات مبادئی دارد ولی فاقد حقایقی است که بایدبران مبادی تطبیق شود . زیراکه مبادی در اثر تماس باین حقایق نشو ونمامی کند وتجربیات است که مبادی را امتحان کرده ومارا واپس به اصلاح و نظر ثانی بآنها وادارمی کند، وازین است که میگویند : گرم وسرد روزگار را ندیده و سرش بسنگ وسفال نخورده ، یعنی به تجربیات حیات تصادف نکرده ، و زهر خطا و نسیان را نچشیده است ؛ واین حقیقتی است که باید آنرا تصدیق نمود . زیرا همین خطاهای سلوك است که نقایص مبادی را بما معلوم می کند وما راوادار به تصحیح آن می نماید.

پس هر حیات سلیم اخلاقی دو پهلو دارد . ازیکطرف که می بینیم خطاخواهد بود که بگوئیم قیمت حیات ما تماماً مربوط است به اعمال خارجی ما . این پهلوی خارجی ماحتمی آن جهت یگانهٔ نیست که به اشخاص طرف معاملهٔ ما تاثیری داشته باشد . علماء تربیه اثر صحبت را تنها در اثر اقوال و اعمال و حرکات خارجی ندانسته ، بلکه کمال ونقص همنشین را در اثر تعامل روحی نیز موثر میدانند . جمال حیات داخلی و روشنی نیت بگفته ارسطو و کانت « در خود میدرخشد » .

(۹) قاب قوسین: باندازهٔ دوقوس است مسافهٔ بین دنیای عمل و دنیای تامل، دنیای اجتماعی ودنیای عقلانی ، دنیای الهام شونده ودنیای الهام کننده . اینجائی است که مقام مرد مثالی وخودی حقیقی است . واین شخصی است که میتوان اورا هم درین عالم داخل دانست وهم اورا ازین دنیا خارج . وباینطور شخص گفته شده است :

جسم است جهان واندران تو   چون روح نه خارجی نه داخل

این مردم اند که دارای عمل وهم تامل ذاتی می باشند . عمل شان برحسب تامل خودشان وتامل شان هم در روشنی مثال وخودی حقیقی ایشان است ، ایشان بنور چراغ

دیگران سیر نمیکنند ومبادی خودرا مستقیماً ازمناشی اصلی وحقیقی آن اخذ میدارند . ازاینکه این مردم باعمل مباشرت قوی ونزدیکی دارند، نمیتوان گفت ازین عالم بیرون اند، ولی چون تنها در روشنی مبادی خود سیر می کنند ، هم ممکن نیست که باجریان جهان سیر نمایند .

بعضی از نویسندگان اروپائی می خواهند تامل را ازمقولهٔ عمل تماماً بیرون کنند، ولی تامل هم عملی است. دو نفر بغاری پناه می برند : یکی برای اینکه می خواهد ازمسئولیت حیات بگریزد، ودیگرش برای اینکه دران دامان فطرت بتواند بفراغت سر در گریبان تامل فروبرد، وبرای مجتمع پریشان وشیرازهٔ گسیختهٔ خود، راهی پیدا کند که ایشانرا جانب کمال ایشان سوق دهد . آن مرد اول مرد تاملی نیست مردی است که می خواهد ازمسئولیتهای مجتمع دریك راحت بیخودانهٔ بگریزد . مرد ثانی مرد عملی است که کنون میخواهد برای عمل خود ، عمل بزرگ وجاوید خود ، نقشهٔ مهیا کند؛ وازین است که میخواهد ازخودی های پائین ومادی خود بخودی عالی وخودی مثالی وخودی حقیقی خود رجوع نماید .

بعضی ازین مردم در نتیجهٔ این تاملات خود ، پروگرام های عمیق وبزرگی بمیان آورده اند که بقرن های متوالی سرمشق ودستورالعمل جامعه هائی شده است. واگر این مردم فرصتی برای عملی کردن افکار خود نمی یافتند ، باز هم نمیتوانیم ایشانرا مردهای تاملی محض بخوانیم ، زیرا این نظامهای ایشان عمل ایشان ، وعملی است که شریف ترین اعمال است ؛ ولی تاجائیکه دیده میشود حیات عملی این مردم نیز ازان حیات عالی تاملی شان کمتر و کوتاه تر نبوده؛ واکثر این مردم مدت کمی تامل نموده اند ؛ وحصهٔ بزرگتر حیات ایشان مصروف عملی نمودن نظام اجتماعی وحیاتی شان شده است .

اگر تامل غایهٔ داشته باشد ، عملی است ، عملی است ابتکاری و عملی است که مولد اعمال بسیاری است ؛ و عملی است که باندازهٔ غایهٔ خود بزرگ وسترگ است .

ولی با این هم هستند مردمانی که در تاملات خود غایهٔ ندارند ؛ و همیشه بدون مقصد بفکر می روند . تسلسل لاینقطع اندیشه های این مردم ، قرار گفتهٔ مکنزی مانند عمل رعشه ایست که صاحب آن دران اختیاری ندارد ، و نمیتواند خود را از چنگ آن رها کند .

بعضی ها هم سوداوی ومالیخولیا می باشند که ما باصطلاح خود ایشانرا چرتی می نامیم . اگرچه نباید که ما « چرت » را بنام تامل یاد کنیم ؛ با این هم اینطور مردم تمایل کمتری جانب عمل دارند . وبرخی هم پیدا می‌شوند که همیشه وسواسی و بدگمان ومتشائم اند. هر تصمیمی راکه بعملی می گیرند، بیك اندیشه و بلکه اندیشه ها مواجه می‌شوند ؛ وطبیعی است که این وسواس ها انسانرا از عمل منصرف می کنند، واین طور اشخاص بالاخره از عمل می‌مانند و اینها را میتوان وسواسی خواند ؛ یك نوع دیگرهم هست که ما آنرا باید « گربزه » بگوئیم زیرا صاحبان این نوع عمل ذاتاً ازمردمان حیات عملی واعمال خارجی می‌باشند وبلکه بسیار عامل وفعال اند، واین مردم چون درهر عمل راه ها وطرق زیادی را فکر می کنند؛ وبهراحتمالی پیش بین اند، طبعاً درهرعمل شان جنبهٔ سنجش قوی‌تر است، والبته این طور مردمان بقیافه های محبوبی دیده نمی‌شوند. زیرا اینها بیشتر ازمایتبغی بکارها فکر و سنجش می کنند . بهر حال این‌ها عموماً مردمی هستند که اعمال شان نسبت به تاملات شان و هم تشارك شان در امور روزمرهٔ جمعیت کمتر است.

ولی عیب بزرگتری ازین نیز موجود است که انسان تماماً در بین دنیای جمعیت زندگی کند و کورانه شرور طبقات عامه را پیروی نماید. پس درین افراط وتفریط، مرد خوب آن است که خودرا بمحیط تطبیق کند. ودرعین حال بکوشد که محیط را بهتر کند، وتنها باین نمی کوشد که دامن خودرا از لوث دنیا، بی آلایش نگاه‌دارد، بلکه میکوشد که دنیارا ازآلایش پاك نماید. این چنین شخص‌را ازیك جهت میتوان گفت که ازین دنیا نیست؛ زیراکه در روشنی آن مبادئی زندگی می کند که هیچگاه درشکل اعمالی که دراطراف اوموجود است تجسم نمی‌نماید. ولی اینطور مرد کامل هیچگاه درخود فرونمی رود وازشرکت با عمال دنیوی پهلو تهی نمی نماید . شیخ الرئیس در اشارات خود اینطور اشخاص را چنین ترسیم می کند ومیگوید : عالم علوی وعالم معنی ازعالم سفلی وعالم ماده بسیار دور است؛ وباید اینطور مردمی که ازهردوطرف (طرف علوی وسفلی وطرف معنوی ومادی) بهره دارند، بمیان بیایند وحلقهٔ وصل بین دوعالم شوند، وازین است که پیغمبران ازپهلوی علوی خود وحی والهام می گیرند وازپهلوی جسمی خود بمردم تماس کرده وآن پیغام رابایشان میرسانند .

موقف چهارم : اثر جمعیت بر فرد

(۱) خلق تنگ : ما تا کنون که از پهلوی مثبت اخلاق حرف زدیم ، کنون باید قدری از پهلوی منفی وجانب سایهٔ آن نیز مختصراً صحبتی کنیم :

آن اعمالی که ازمبادی اخلاقی شذوذ میکند همه را نباید تحت یك کلمه آورد وهمه را بنام گناه یاد نمود ' زیرا ممکن است این شذوذ مربوط باین باشد که دنیای سجیهٔ او تنگ است ویا سجیهٔ او نسبتاً بی پشت و کم عمق است ' ویا این است که ظاهرهٔ رذیلت او بمرکز عمق حقیقی گناه نمی رسد ودرین اعمال خود آنقدر ها عمد وقصدی ندارد .

شرع واخلاق ازهمدیگر باین ممتاز است که شرع بیشتر بر کیف اعمال و کمیت آثار ونتایج آن ' نظر میکند ؛ واخلاق بیشتر بر نیت وبرغایه وبر محرك نگاه می نماید . شرع درین فکر است که چرا موجودیت عجب خان مورد تطاول رجب خان واقع شده است ' ولی اخلاق درصدد این است که چرا رجب خان باینطور عملی اقدام کرده که به تطاول بر موجودیت رجب خان منجر شده است ' شرع میگوید که باید اعمال زشت بروی کار نیاید . اخلاق میگوید که انسان نباید اعمال زشت را مرتکب شود .

طوریکه دیدیم ' باید حیات اخلاقی بذاته بحیث یك عالمی شناخته شود که این عالم شاید یك عالم وسیعی باشد ویا یك عالم تنگی . درا کثریت مردم این عالم آنقدر تنگ است که نمیتواند بقول مکنزی مفاد بسیاری هارا گنجایش داشته باشد . و همین تنگی عالم است که موجب منازعات شده است ؛ وازواسطهٔ همین تنگی است که خیر فرد همیشه به خیر عمومی انسانیت درستیز است . خدادرانسان حسی آفریده است که هیچکس هیچ چیزی را جستجو نمی کند تا آن چیز بنظرش خیر نباشد ؛ وحتی شر را انسان بنام شر جستجو نمی کند ' بلکه آنرا بواسطهٔ بعضی ظروف خیر دانسته وازانرو آنرا می جوید ' ولی خیری را که میجوید تنها خیر همان دنیائی است که درهمان لحظهٔ مخصوص ' ملحوظ او شده است . این خیر ' خیر همان

دنیای تنگ او و دنیای آنکسی است که نمی کوشد به نقطهٔ نظر عقلانی، که آزادی حقیقی او تنها دران نقطه بدست او می آید، برسد. بلی کسی که به پیروی انفعالات و استعدادات حیوانی خود میرود، بندغم را باسانی بر آزادی پر نشاط خود ترجیح میدهد. وحتی واقعاتی دیده شده که مخالفت به خیر عمومی بذات خود غایهٔ بعضی ها بوده است. و بعضی ها طوری که قرآن می فرماید «تباه کردن زرع و نسل» را غایهٔ خود قرار داده بودند. وظیفهٔ اجتماعی به آنکسی که خیر جامعه را در خیر خود نمیداند یك غرامت ثقیل ومتواتری است؛ و شاید اینطور مردم، برخلاف خیر عمومی علناً داخل نبرد هم بشوند. اگرچه گاهی این نبرد شکل نهائی خود را هم گرفته است. چنانچه قرآن میفرماید: «کوشش می کنند در روی زمین تباهی کنند».

ولی اکثراً این نبرد بشکل جزوی در اعمال اطفال شوخ مجرب و در تك و دو سخن چینان دیده می شود.

علاوه بر اینطور نبردهائی که برخلاف خیر عمومی است، هم دیده میشود که بعضی اشخاص خوب در بعضی اوقات نقایصی را از خود نشان میدهند، واین نقایص عبارت است از محدودیت هائی که مربوط است بنوعیت های مخصوص دنیائی که دران زیست می کنند. وهرچند این دنیای شان محدود تر باشد این نقایص شان بارز تر است واز این است که این طور نقایص همیشه در سجایای قوی و اصلی دیده می شود. سجیهٔ ضعیف حدود معینی ندارد، وباسانی میتواند که از بالای حدود وسرحدات بسیار دنیاهای وجدان حلول وعبور کند و بیکی ازان دنیاها متمکن نشود. وچون دنیای این سجیهٔ ضعیف محتویات نسبتاً کمی درخود دارد، کمتر چیزی را از خود خارج کرده میتواند. این سجیه ها مانند حرباء بهر عالمی که تماس کند رنگ آن عالم را می گیرد. واینچنین شخص به ندرت به قوانینی که در حول و حوش اوست جداً مخالفت می کند. اینطور شخص بگفتهٔ مکنزی «به خطا بی خطا است» و همیشه بر روی موج جریانات بدون خطر بهر طرف سوق داده می شود. و عواصف ومد و جزر حوادث او را بهر جانب بدون هیچ گزند و بدون اینکه خودش هنر شناوری بداند. بدون اراده اش می برد، واین مردم بحکم این ضرب المثل: «یکجو، از مردی کم کن و آسوده باش»،

کمتر اذیت می بینند. و واقعاً کسیکه سجیه نداشته باشد به خسارهٔ هم مواجه نمی‌شود. وازطرف دیگر کسیکه دریك پهلوی مخصوص زندگی، قوت وسجیهٔ بارزی داشته باشد طبیعی است که دریك پهلوی دیگر ضعفی هم دارد، دنیای اینطور شخص عبارت ازیك دائره‌ایست که خطوط سرحدی آن خیلی روشن است، وطبیعی است که بعضی ازعناصر کمال حیات اخلاقی ازان سرحدات بطورواضح بیرون بنظر میخورد. چنانچه دیده می شود شاعر بزرگیکه دارای احساسات وعواطف پاك وپراز الهامات عالی است بازهم ازمتانت اراده وتوجه به قوانین وضعی اخلاق بیگانه است. مصلح بزرگ اخلاق بساشده، که نتوانسته ضعف دیگران را بخاطر بیاورد و نتوانسته که ذرایع وصول به مقصدرا برای خود بدقت فراهم کنند. کسیکه خودرا وقف سعادت جمهور می کنداکثراً مانندسقراط درحیات عایلوی خود ناکام می‌ماند وهمچنین اند باقی امثال او.

بهرحال قضاوت اخلاقی دربارهٔ افراد، تنها درین نیست که درکجا نقص داشتند، بلکه درین باره بیشتر است که درکجا بصورت مثبت کامیاب شدند و در کجا مجاهدت کردند. گناهان انسان، طوریکه مکنزی میگوید، سایه‌های فضیلت اوست وباآنکه اگر یك حیات تماماً روشن وشفاف باشد هیچ سایه نمی‌اندازد، امابطور اکثریت، قوی‌ترین فضایل گاهی شده که ازتاریك‌ترین سایه‌عاری نبوده است وبلکه دراینطورسجایاسایه بروشنی فضایل شان تاریك‌تر وبارزتر بنظر خورده است.

(۲) شراخلاقی: عقیدهٔ علماء امروزهٔ اخلاق علم النفسی، دربارهٔ ماهیت وقیمت جذبات غریزی، تماماً برضد آن مرداخلاقی است که به فشار وپایمالی آن جذبات رأی میدهد. تعلیمات امروزه حسب ذیل هدایت میدهد:

درانسان هیچ غریزهٔ نیست که درانکشاف حالات طبیعی وحتی روحی او، وازان بالاتر که در انکشاف حیات اخلاقی عالی او، دارای قیمت واهمیت زیادی نباشد. درست است که بعضی اعمال درحدذات خود بحیث «شر» شناخته می‌شود. مثلاً: عجب، غرور، حرص، ریاء، حسد ویاافرط شهوت یعنی مظاهرهٔ بی لگامانهٔ غریزهٔ جفتی وامثال این نامهائی که باینطوراشکال انحراف ویا افراط غریزه هاداده شده است، که این ها در ذات خود، ظاهره های اصلی نیستند بلکه حقیقتاً نوع انحراف وضلالی می باشند ازان غریزه‌هائی که در حد ذات خود قیمتی

داشته بودند. عجب در حقیقت انحرافی است از غریزهٔ اظهار خودی؛ وحرص نیز انحرافی است از غریزهٔ کسب مال (تملك)، بطوری که شهوت بی لگام، نیز انحراف ویا افراطی است از غریزهٔ فطری جفتی و تکثیر نسل.

مثلاً رقابت «جفتی» را دنیای غرب بحیث یك رذیلت، نکوهش می کند. واگر اساس این رقابت، محض سوءظن باشد، طبیعی است که رذیلت است. حتی که تمام شعراء برخلاف اینطور یك رقیب بد گمان شکایت دارند و برضد این کار نغمه سرائی هامی کنند، ولی اگر ما تصور کنیم که این حس تماماً از بین برود و همه عناصر آن محو گردد، وزن باخلاص ووفای شوهر خود، وبالعکس مرد به صمیمیت و تعهد بزن خود پای بند نباشد، آنگاه حال جمعیت بشر واستواری حیات اجتماعی وهم ضمانت علایق خانواده چه سرنوشتی را بخود خواهد گرفت.

حکمت خداوند از شعور ما بارها بلندتر وعمیق تر است: و ازین است که برای حفاظهٔ روابط عائله و برضد فجور ویا ددهٔ جفتی، این حس رقابت وغیرت را آفریده و آن را دروازه بان حریم محبت ساخته است.

رقابت شاید به یك قانون عالیتری که عبارت ازغیرت ویا اعتماد باشد ارتقا جوید، بطوری که ممکن است بچیز پست تری هم منحرف شود و کارش به حسد دراشیاء جزوی بیانجامد ومخل حیات عائله واجتماع گردد. وقتیکه رقابت به غیرت واعتماد ذات البینی ارتقا یافت آن وقت رقابت بآنطور غیرتی منکشف می گردد که در راه مطالب عالی تری بکار می افتد. طوریکه سعد (رض) توانست آنرا شیرازه بند یك اردوی مکمل دین و اخلاق بسازد.

پس وقتیکه همه غریزه ها خوب باشند باید شری موجود نباشد؟ بلی! درست است که چیزی بحیث شر ذاتی وجود ندارد. شر درحقیقت عبارت است ازیك عمل و وظیفهٔ خطا. شر عبارت است ازاستعمال یك سابقهٔ خوب دریك وقت بد ودریك جای خطا و بجانب یك غایهٔ ناصواب و این است چیزی که آنرا شرطبعی خوانده اند. که اطباء روحی بنام رذایل چیزی را نمی شناسند وآنهارا بنام فضایل منحرفه یاد می کنند.

اول : شر به گفتهٔ هیدفیلد، مانند خاکروبه، ماده ایست که بر جای اصلی خود که درانجا در ذات خود دارای قیمت است گذاشته نشده است، و طبیعی است که خارج ازمحل خود موجب اذیت است، همچنین سایقهٔ ناشی‌ازغریزه، اگر خارج از آهنگ خود اصرار می کند، ویا اگر جانب غایهٔ ناصوابی میل می کند، و یا اگر به‌موضوع نا درستی می‌پیوندد، درین هرسه حال گویا ازمحل طبیعی خودخارج شده‌است .

شر عبارت از سایقه ایست که‌راه خودرا گم کرده و بیك موضوعی که موضوع خودش نیست توصل نموده است . وازین سبب همهٔ عقده‌ها شر است . اتصال جذبه بآن ترسی که تخیلی است مانند ترس موش وبقه ویا ترس تاریکی ویا ترس میدان کشاده، شر گفته می‌شود . حقارت اگر متوجه کدام پستی و کمینه گی می شود حق است ولی اگر متوجه آن نقایصی می شود که انسان با آن تولد شده است رذیلت است . اگر غریزهٔ تملك ما، خود را به خر همسایه می‌چسپاند و یا اگر غریزهٔ جفتی ما بدختر جوان او، ویا بدختری که محرم مااست‌خودرا متصل می‌سازد، یقین‌است که رذیلت است ؛ ولی غریزهٔ تملك انسان بمال خودش وغریزهٔ جفتی او بزن منکوحه اش درذات خود فضیلت است نه رذیلت . همه عقده ها با اینکه نمیتوانیم آنها را گناه نامید، شر گفته می‌شود زیرا که همهٔ آنها عبارت است ازاتصال جذبات مابآن اشیائی که خودی نمیتواند آنهارا بحیث ذرایع سعادت قبول کند .

دوم: شرخوبی های متروکهٔ دیروزه است . ماپیشتر ازین دیدیم که هر چند انکشافات نفسی وروحی‌ما افزون می شود، بهمان اندازه توسط تولد جدید ازیك دوره بدورهٔ دیگر عبور می کنیم . مثلاً جنگجوئی برای مردچهل ساله شراست، ولی نه‌برای کودك دوازده ساله، که‌برایش بد نیست. اما این حس جنگجوئی در ذات خود خواه درفرد وخواه درجامعه، غرض خودرا تعقیب می کند؛ وهمین است که جمعیت‌را ازروی طبع واخلاق منکشف می سازد، وهمت وشجاعت‌را حتی تا امروز تحریك نموده و آنرا فضیلت میداند .

دریك جورهٔ که بتازگی عروسی نموده اند، غریزهٔ جفتی خوب است و انکشاف طبیعی آن موجب تزئید محبت است که روحاً آنرا می افزاید، که محبت بدون آن غریزه خیالی سطحی ورقیق می گردد. ولی فردا که این جوره به پنجاه میرسند، نباید که حس جفتی باز هم تنها غریزهٔ حاکمهٔ حیات شان باشد، زیرا درین عمر پنجاه باید نوبت حکومت به غریزهٔ دیگری برسد. واین هم نیست که باید غریزهٔ جفتی درعمر پنجاه بمیرد، زیرا که غریزه نمی میرد. مقصد این است که در هرزمان و هردوره نوبت حکمرانی غریزه های مخصوصی است.

روزی بود که برده گیری کارخوبی بود، بلکه استخدام برده ها درعصر خود عصرطلائی محسوب میشد، زیرا که آن روز اولین باربود که بشر نگذاشت که دیگر اسراء بعداز گرفتاری قتل عام شوند. آنوقت بار اول بود که غریزهٔ شفقت، ایشانرا ازمرگ فجیع نجات داد و ایشانرا متاع قابل استفاده شناخت. ولی، کنون ازان مرحله نیز گذشته وارتقا جسته ایم، وچیزی که دران وقت خیربود کنون شرشده است.

آری! کنون شرجزء مفکورهٔ ترقی شده است، زیرا که اگرما ترقی می کنیم گویا ماازمرحلهٔ می گذریم که شراست، واگرشری درتصور نیاید ترقی هم قابل این نیست که بفکر آید.

سوم: شرمثبت است زیرا وقتیکه ما آنرا طباً وظیفهٔ مرضی تعبیر می کنیم، ظاهر می شود که محض منفی خیر نیست. هرعقده مرکز فعالیت جذبات است، که اثر مرضی آنرا درحالات عصبانیت وامراض اخلاقی مشاهده نمودیم.

پس شر، یك خطر فعالی است که هروقت که بکار آغاز کند. خطر آن به خودی راجع می گردد. اگرشگوفه های گذشته بماند برای میوه موقعی نخواهد ماند وترقی آن بعمل نخواهد آمد.

قرار گفتهٔ هیدفیلد، بی اساس محض نیست اگرشررا به اهریمن وشیطان تجسم وتشخص نموده اند. زیرا که عقده ها شاید تماماً برانسان وشخصیت اوغلبه کند، واورا مجبورنماید که شررا سلوك خودسازد، ودراثرهمین چیزاست که مریض احیاناً خودرا چنان می پندارد

که محکوم و مغلوب شخصیت دیگری شده است؛ ویا دیو و پری است که بر مشاعر آن حکم رانی می کنند، چنانچه این تخیل در بسیاری حالات جنون و امراض عصبی دیده شده است.

فکر اینکه همه غریزه ها در ذات خود خوب اند، با ینکه شر مفهوم مثبتی است هیچ تناقضی ندارد، و اگر تناقضی دارد با ین عقیده است که رذایل ویا بعبارت دیگر (انحرافات) خواه مخواه ارثی است. هیچکدام از مایان رذیل خلق نشده ایم (هر مولود بر فطرت اسلام زائیده شده است) وفقط میلان های غریزی است که صرف در اثر استعمال بیجا منحرف شده ودر سلوك بطور رذیلت آشکار میگردد.

رذائل در حقیقت تنها عبارت است از استعمال منحرف غریزه های ارزنده، و از ین جهت معالجهٔ شر در این نیست که غریزه را محو و معدوم سازیم، بلکه در ین است که آنرا جانب استعمال صحیح متوجه سازیم. در نظر علماء نفسی طوریکه هیدفیلد میگوید: رذایل بمعنی کلمه و بصورت اطلاق وجود ندارد، وچیزی که هست همانا سوایق منحرفه است که اگر آنها را از ضمائم مریضانهٔ آن هاجدا سازیم شاید آنها فضایل مثبتی شوند.

(۳) **رذیلت و گناه:** نقص اخلاقی طوریکه مکنزی میگوید: گاهی از داخل ملحوظ میشود و گاهی هم از خارج، یعنی گاهی خودرا در سجیهٔ ناقص ظاهر میکند و گاهی در اعمال بد، که از نقطهٔ نظر اول آنرا رذیلت میگوئیم. رذیلت چیزی است که همیشه بمقابل فضیلت استعمال میگردد؛ وچیزی است که سجیه را داغدار میکند؛ و از نقطهٔ نظر ثانی آنرا گناه می نامیم.

بسیار شده که در سجیه نقصی نبوده ولی اعمالی که از شخص صادر شده گناه شمرده شده است وهم بسیار بوده که رذیلت در سجیه مضمر بوده و گناهی از ان بعمل نیامده است. شریعت اسلام که بحیث قانون بیشتر به معاملات تکیه میکند، بیشتر به اعمال نظر میکند. ولی اخلاق اسلامی به نیت اهمیت بیشتر میدهد واعمال را به نیات می شناسد. اما نصرانی ها شرعاً و اخلاقاً (که بین هردو حد فاصلی ندارند) یك نظر شهوانی را عیناً بمانند زنا میدانند. ولی ما گفتیم که هر میل خواهش نیست وهر خواهش خواست نیست و هر خواست اراده وعزم وجزم قطعی شمرده نمی شود.

وازین است که دین اسلام که برای اصلاح نقایص امور و عقاید و اخلاق اجتماعی دریک زمانهٔ روشن تری بمیان آمده، برین امور غور بیشتری کرده است وازین سبب خواهش بدی را که بعمل نیامده است، همسنگ عمل بد نمی شناسد. زیرا هر تصور اراده نیست و همینکه یك فاعل مختار میل خود را بعمل نمی آورد، علامهٔ بزرگی است که او ارادهٔ قطعی نداشته است، پس عدالت نیست که دیدن یك روی خوب را که شاید از نقطهٔ نظر زیبا پسندی ویا نقطهٔ نظر فلاطونی وما بعد الطبیعه بوده باشد، فجور صرف بگوئیم وشدید ترین عقوبات دنیوی ویا اخروی را بران ابتنا کنیم، بشر از تصور خود مسئول نیست از عقیدهٔ خود که تصدیق است مسئول است، از نظر به زیبا ماخوذ نیست درعمل زشت خود محکوم است، مادر مکاتب فکری اخلاق چیزی را بنام مشوق به اعمال دیده ایم، ولی در اسلام مشوق جدیدی دیده می شود که باید مشوق علم الاخلاقی نامید و آن این است که به خواهش بد جزای اعمال بد داده نمی شود و به خواهش نیك جزای اعمال نیك داده می شود. این چیزی است که انسانرا بدنیای اعمال امیدوار می کند ویك صحنهٔ خوش بینی را که زمینهٔ حقیقی کشت اعمال نیك است برای ما مهیا و آبیاری می نماید. واز طرف دیگر یك منشأ استناد مهربانی را در دنیای اخلاق بما معرفی می کنند. خواهش های بدی که بصحنهٔ عمل نمی آیند، تماماً از نا هم آهنگی وجدان است بآن خواهش ها، که این بذات خود کار بدی نیست و نباید مستحق عقاب شود و اگر احیاناً اسباب خارجی راهم دران دخلی باشد، نیز بدون مشارکت وجدان نیست، ورنه بطوری که حافظ میگوید :

عاشق از مفتی نترسد می بیار　　　　بلکه از یرغوی سلطان نیز هم

دریکی از هفت پیکر نظامی، آن چهار واقعاتی که آن دو جوان را ازعمل زشت بی عفتی مانع شده بود، واقعات خطیری نبودند؛ بلکه درحقیقت ضمیر ووجدان اوشان این واقعات را موانع می پنداشت، واگر ایشان بعزم کار نیکی می بودند مثلاً صدای افتادن کدوهای خشك، ایشان را از کار شان مانع نمی شد. و همین وجدان است که برهان خدا را می بیند ویك تصویر روی پرده ودیوار آنرا مشتبه می سازد. پس موانع کار زشت اشباحی هستند که بچشم وجدان تجسم می کنند، که مانع حقیقی آن کار

ذاتاًوجدان است، وازین است که اسلام آنرا بچشم اعمال بدندیده وهمسنگ آن نشناخته است . ولی درمقابل اعمال نیك ، اینطور موانعی موجود نیست واگر موجود میشود، موانع حقیقی است که مرد را مادتاً ومعناً متوقف می سازد، ورنه کیست که باآنطور هواجس ازراه خیر مراجعت کند .

در بیابان گر بشوق کعبه خواهی زد قدم سرزنش‌ها گر کند خار مغیلان غم مخور

پیغمبرما (ص) اثم ورذیلت را چنین تعریف میفرمایند : « چیزی است که زخم آن درنفس تو باقی میماند وتو دوست نداری که کسی ازان کار تو واقف شود . »

وپیغمبر راست فرموده ویکی ازبزرگترین موانع اثم ورذیلت ؛ ترس اطلاع مردم است ولی این مانع بزرگی نیست ، اگر عینك وجدان بچشم نفس نباشد ، وآنانیکه این عینك را نداشته اند بسیار تبه کاری کرده اند ، وازهیچکس باکی نداشته اند .

پس نقص سجیه دو ظاهره دارد : یکی رذیلت است که پهلوی داخلی آن نقص است ومربوط است بدنیای اخلاقی ،ودیگری گناه است که پهلوی خارجی نقص مذکور است ومربوط است بدنیای شرع وقانون که عقوبت هم درپی آن است.مثلاً به گفتهٔ مکنزی اگریك سجیه اخلاقاً مسلول باشد،میتوان گفت که تب و کاهشی که ظاهرهٔ اندرونی قرحهٔ شش (سجیه) است بمنزلهٔ رذیلت آن است وسرفه و اخلاطی که بیرون می تراود وموجب اذیت وسرایت وتعدی است بمثابهٔ گناه آن محسوب میشود . این بود فرقی که بین رذیلت و گناه است وچون بواسطهٔ صبغهٔ اجتماعی خود ،رذیلت و گناه‌را از نقطهٔ نظر دیگری مطالعه می کرد این فصل را از فصلی که در بارهٔ رذیلت و گناه نفسی بود مجزا نموده درین موقع آوردیم .

(٤) **عقوبت :** این کلمهٔ عربی با کلمهٔ دری « پاداش » وحتی کلمهٔ جهنم (جهندم « ۱ ») ؛نشان‌میدهد که درمدنیت باستانی شرق؛ عقوبت را نتیجهٔ طبیعی ولازمی گناه میدانستند؛وآنرا ازپهلوی انتقام ویانشانهٔ فرماندهی نمی‌شناختندوعقیده داشتند که‌سلوك بد؛عاقبت بدی دارد؛ که‌همیشه برعامل خود باز گشت میکندوبگفتهٔ مولانای روم مانند آواز ما است که‌از کوه برما انعکاس می نماید .

« ۱ » (جهندم ـ جهان دم) یعنی عاقبت جهان . شاید کلمهٔ جهنم معرب این کلمه باشد!.

ما وقتیکه زهر می خوریم ازان سبب مسموم میشویم که آن زهر با عناصر وجود ماساز گار نیست. وطبیعی است اگر کاری میکنیم که بمبادی ماساز گاری ندارد روحاً مارا مسموم می کند، ولی چون فرماندهی نظام ادبی درهمه اشخاص برابر نیست، ازانرو اشخاص حساسی که بآن نظام نزدیکی بیشتری دارند، باین مسمومیت بیشتر متحسس میشوند، ومانند داؤد نبی بشدت جانب تریاق انابت میدوند، اما بعضی ها کمتر متحسس اند. وازین است که بضرورت عقوبت، وعقوبت دامنه داری که حتی بماورای گور هم امتداد کند، حس میشود وعقل سلیم بضرورت وحقانیت عقوبت معتقد می گردد.

سقراط میگفت: بدتر است برای مرد اگر خودش مصدر خطا می‌شود، نسبت باینکه محل وقوع خطا شود. زیرا خطائی که از طرف دیگران بما واقع می شود امور خارجی است. وروح را آنقدر افگار ومکدر نمی کند، ولی اگر خود ماخطا می کنیم گویا بمسئولیت خود روح خودرا مکدر ساخته ایم. وخودرا بدست خود پست نموده ایم. پس گویا ماخطائی رابخود کرده ایم که دیگری آن خطارا برما کرده نمیتواند. اگرچه تاثیر بد آن ظلمی که برنفس خود می کنیم، همیشه بما ویا دیگران ظاهر نیست و ما تصور می کنیم که رستیم. ولی این تصور ما بر اساس حس طبیعی عادلانهٔ مانیست. زیرا حس طبیعی عدل ما این است که باید هر کس برحسب اعمال خود مکافات ویا مجازات خودرا بگیرد. و این حسی است که قیافهٔ عقلانی دارد. مرد فاضل همیشه درراه خیر بشدت مجاهده می کند ومتوقع است که خداوند اورا مدد می کند وکار او مسعود وعاقبت محمود می گردد. مرد رذیل که با خداوند خود عصیان میکند وبرخلاف مثال و معیار حقانیت درستیز میشود، ما دربارهٔ اوچنین اظهار نظر میکنیم که او اگرچه کامیاب هم بشود و کار او ظاهراً رونقی هم بیابد، بازهم چون امر غیرطبیعی و غیر معقول است، حتمی است که این بارکج بمنزل نمی رسد، واگر بازهم بسرمنزل کامیابی برسد، امر موقتی خواهد بود ودوام نخواهد کرد. ولی بالعکس اگرچندی یك مرد فاضل ناکام بماند، ماحساً خودرا مجبور میدانیم که متوقع نجاح آخرین او باشیم وعقیده کنیم که اعمال نیك حبطه شدنی نیست، وکار او هروقت که باشد انجام نیکی دارد. الااینکه نظام عدلانی گیتی تماماً

سرنگون شود ' زیرا که این امر طبیعی است که ما باید کامیابی نهائی اورا بطور قطع متوقع باشیم . وازین جاست که می بینیم حس طبیعی امتنان وانتقام، اساس عقلانی خودرا می یابد ' و ارتباط محکمی بدنیای عقل دارد .

کنون ازهمین احساس طبیعی است که مکافات و مجازات منشأ عقلانی خود را گرفته است' یعنی این احساسات بذات خود نمیتواند که مدار قضاوت وجدانی موجودی بمانند انسان بشود' ولی چون عقل آنرا نیز تائید کرده است' البته کنون این حس امتنان وانتقام آن طور اعتباری را پیدا نموده است که زمینهٔ قضاوت اخلاقی شود؛ وازین است که رفته رفته اصل حسی آن ضعیف شده میرود وانعکاس اوقوی تر میگردد ' وبر همین اساس است که دیده میشود که این دو حس امتنان وانتقام باندازهٔ پیشرفت نوع بشر ضعیف شده میرود ' مرد باستانی به بدیی که باو ویابه وابسته گان او می کردند' فوق العاده متاثر می شد وبزودی وعجلت تمام می کوشید که آن بدی را بمرتکب آن بشدید ترین صورت ارجاع کند ؛ ولی هرقدر که وجدان اخلاقی انکشاف کرده رفت ' این حس رنجش ازحدت وشدت خود فروماند و مردم رفته رفته آموختند که بدیهای واقعه برشخص ایشان آنقدر ها مهم نیست' زیرا که بد کننده بشخص شان خواه مخواه '، بد کننده به جامعهٔ انسانی شان گفته نمی شود . زیرا که حس جامعه نزدشان زیاده تر کسب اهمیت نموده است اما دربارهٔ جمعیت این حس ضعیف نشده است وبدی بجامعه عیناً بدی است به بشریت و نباید که ازان بخشایش ویاصرف نظری شود ؛ تا آن وقتی که قرار گفتهٔ مکنزی : جلال قانون کسب مسرت واطمینان نکند' ویا بعبارت دیگر' تاخطا بودن وبطلان آن عمل اعلان نشود' وازین است که بزرگترین عقوبات به جنایت های ملی ومخصوصاً بآن جنایت ها ئی که صبغهٔ «غدر» وبیوفائی به تعهدات ملی داشته باشد' داده میشود .

(٥) <u>نظریات دربارهٔ عقوبت:</u> طوریکه مکنزی میگوید: سه نظریهٔ مهم دربارهٔ مجازات اظهار شده است :(١) نظریهٔ جلوگیری وممانعت' (٢) نظریهٔ تعلیمی واصلاح . (٣) نظریهٔ ارجاع عمل به عامل. بحسب نظریهٔ اول مقصد مجازات این است که دیگران رااز ارتکاب چنین عملی جلوگیری کند' یعنی مثلاً دزد برای دزدیدن مال مسروقه مجازات نمی شود ' بلکه

برای این می شود که مال مردم محفوظ بماند. نظریهٔ دوم این است که مقصد آن تعلیم و اصلاح شخص متجاوز است و این نظریه ایست که امروز طرفداران زیادی دارد و واقعاً با حساسات عصر حاضر بیشتر مساعد و مناسب است. ولی باید درین طور نظریه جزای بسیار سنگین در نظر گرفته نشود، بلکه علاوه بران باید درین نظریه بسیار انواع مجازات زیر غور و اصلاح آید؛ و نیز بسیاری ها معتقد اند که در بارهٔ اصلاح مردم معاملهٔ لطف کارانه نسبت به مجازات عنیف، موثرتر است. مقصد نظریهٔ سوم این است که باید اعمال انسان بخودش ارجاع شود، یعنی باو فهمانده شود که نتیجهٔ عمل بد تنها بدیگران نمی رسد، بلکه خودش هم به آن بلا آغشته می شود؛ واین نظریه همان اساسی است که درخلال قرون بکار انداخته شده ومتداول بوده است. ولی درین باره بررغم آنچه که بعضی فکر کرده اند، نظریهٔ انتقام موجود نیست و محکمه متجاوز را ازچیزی که ربوده است محاسبه می کند. متجاوز مرتکب شری شده، و نامعقول نیست اگر شر مذکور بحیث مزد گناه او بخودش ارجاع شود؛ وحق این است که اگر جامعه ازدادن مجازات بمجرم خودداری می کند، یك نوع تناقضی است که در خود ایجاد می کند. فرض کنید یك جامعه بر خلاف دزدی قانونی دارد و اگر آن شخصی را که برخلاف آن قانون مرتکب دزدی شده است رها می کند، گویا دزد را معناً تشویق میکند و بباقی اهالی ظلم می نماید. پس درین حال قانون آمر نخواهد بود و اگر آمر هم باشد، بازهم عرضهٔ استثناآت است.

بهر حال مسائل دیگری هم درین باره است: اولاً قانون، آمریت واستنادی دارد که باید درهرسه نظریهٔ مذکور فوق مراعات شود؛ ومخصوصاً که ما دزدی را جرم میدانیم وبمقابل آن قانونی ساخته ایم. دوم حس مالکیت درهمه موجود است و هر کس ازین مستشعر است؛ وازین است که جامعه همیشه از تجاوز به حقوق متهیج می شود؛ وهم ازین است که برای این کار قانون وضع می کند. هستهٔ اولی انتقامات شخصی هم درحقیقت این حس تملك است. پس نباید که قانون جزا هم از قانون حقوق بسیار دور باشد، ونباید احقاق حق، نقطهٔ اول نظر قاضی باشد؛ وحتی مجرم هم باید بداند که حقی

سلب کرده وآن حق برذمه اش باقی است؛ وبهتر است که این حس هنوز تربیه شود. وهر کس حق هر کس را بشناسد که درحقیقت مجازات تعلیمی واصلاحی هم همین است. واگر غور شود درادوار سابقه هم همین طور بوده است. زیرا در اوقات گذشته حتی تعلیم هم به‌عنف می‌شده ومعلم همیشه به عبوست وتازیانه باشاگرد خود معامله می کرده، وکنون بهمان اندازه نرمی ومسالمتی که درمکاتب پیدا شده است، درمحاکم هم عین آن بروی کار آمده است.

مااز تعلیم و تربیه نمی گریزیم ونه آنرا کار نامعقول میدانیم مخصوصاً که دین مقدس اسلام هم بهمین نظریه است که باید مجرم تربیه وآموخته شود تاآثار صلاح دران ظاهر شود. وبلکه تعلیم و تربیه وظیفهٔ اولی جامعه است که باید دزد او قبل ازینکه دزدی آموخته است باید علم می آموخت، نه اینکه بعداز آموختن دزدی اورا تعلیم دهد وتعلیم را بحیث مجازات دزدی معرفی کنند. دزدی سجیهٔ است دریك طبقهٔ ازسجایا، وباید این طبقه عموماً بدانند که جزای اعمال شان و غرامت مالی که ناحق گرفته‌اند بخود شان ارجاع شدنی است؛ ودرهمان‌عالمی که جریمه نموده اند باید درهمان عالم مجازات شوند. ولی وقتی که ازان عالم بیرون شدند البته حقوق ووظایف آن عالم شان رنگ جداگانهٔ دارد.

(٦) معذوریت: این کلمه اگرچه شاید بگوش قوانین خوش آیند نباشد. دردنیای اخلاق معقولیتی دارد. عقوبت استجماع شرایطی را لازم دارد که بدون آن بصحنهٔ عمل نمی آید. جنون وحتی جهالت (نه جهل «١») میتواند که نگذارد عقوبت بقیافهٔ حقیقی خود جلوه گرشود. اختلاف ذات البینی جبریون وقدریون بیشتر دراطراف عقوبت است. جبریون امروزه عقیده دارند که باید همه جرایم، ظاهرهٔ جنون شناخته شود ومجرم باید معالجه شود نه مجازات. زیرا اعمال مجرم فعل اختیاری خودش نیست، بلکه ازظروف ومشخصات اوسر زده است. ولی مکنزی درین مورد نظریهٔ خوبی پیش میکند که میگوید: اگر نظریهٔ آزادی را که ماسابق برین شرح دادیم راست باشد، پس طبیعی است که

«١» فرق جهل و جهالت این است که جهل ملکهٔ راسخه ایست و جهالت بسا ختمان صیغهٔ خود حالت عارضی است.

باید رویهمرفته این عقیده خطا باشد. اعمال انسان وقتی که او از اینکه چه می کند تماماً واقف باشد و اجباری از خارج و یا از امراض و عقده ها بر او نباشد، درحقیقت نمایندهٔ سجیهٔ اوست و محال است که انسان بتواند ماورای سجیهٔ خود رفته و چیز دیگری را ملامت کند. واقعهٔ جنون و امراض عصبی و اخلاقی امر دیگری است. مرد مجنون که مالک اعصاب خود نیست از خود بیگانه است و اعمالی که ازو سر میزند درحقیقت اعمال خودش نیست و ازین است که باید درشخص دیوانه بعضاً آنطور اعمال را سراغ داشته باشیم که خودش تماماً ازان مسئول نیست. جهالت هم عذری تقدیم می کند ولی خودش بذاته جرمی است و ازین است که محتاج انابت است. هرحالتی که انسان دران مالک خود شده نتواند تا یك اندازهٔ مسئولیت را مرتفع می‌سازد. الا اینکه اگر کسی مست شود که تنها مسئول این فعل قبیح خود است. و اینجا حقانیت اسلام بخوبی دیده می‌شود. انسان عمل می نوشی را باختیار و ارادهٔ خود ارتکاب می کند و بعد ازان که مست و ازخود بیگانه شد، دیوانه ایست که مسئول اعمال خود شناخته نمی‌شود. پس مرد مقنن و اخلاقی در ین حال یکی ازین سه شق را باید انتخاب کند: یا بر باده نوشی جرم سنگینی بگذارد که مردم آنرا ننوشند؛ و یا اینکه بر باده نوشی هیچ جرمی نگذاشته و همه مجازات را بر اعمال مجنونانهٔ مردی که مست شده است بگذارد، و یا اینکه به طفیل باده همه اعمال بد بد مستان را از مجازات قانونی مستثنی بسازد. و بگوید: هر کس که قتل و دزدی و زنا و عربده کند مجازات می یابد، الاشخص مست که بطفیل خمر معاف مطلق است. البته هر کس میداند که به تقدیر شق سوم آمریت قوانین ازبین میرود و هم جامعه متناقض می گردد. به تقدیر شق دوم نیز ظلم است بر کسی که مسئول اعمال خود نباشد مجازات و عقوبات را تحمیل کنیم. پس می ماند شق اول که انسان به عقل و ارادهٔ خود مرتکب عملی شده است که ام الخبائث است [illegible]ه باید برضد این عمل زشت، امر و توصیهٔ مطلقی موجود باشد که ازین کار نهی کند. وعلاوه بران هم باید جزای مناسبی نیز در پی آن باشد.

(۷) عفو: آیا عفوی هست؟ اما، ما نباید مانند اخلاقیون غربی درین مورد پرقساوت باشیم، اگرچه بی پروائی هم درین باره خوب نیست.

درین شبهه نیست که بخشایش فضیلتی است ولی فضیلتی است که باید بفضائل دیگر پهلو نزند وبه فضیلت عدل و فضیلت تدبیر و بباقی فضایل اجتماعی تعارضی پیدا نکند، وهم علویت و آمریت قانون را ازبین نبرد.

بهرصورت عفو ازجرائم قانونی واز نقطهٔ نظر قانون، چیزی است که بما ارتباط ندارد ونه ماهم باید مانند بعضی ازنویسندگان مذکور هردو را بهم مخلوط کنیم.

بلی از نقطهٔ نظر اخلاق وتاجائیکه ما طرف رنجش بوده‌ایم، البته عفوبذات خود کاری است که مستحسن است. ومخصوصا طوري که دین دران باره توصیه‌های اکیدی کرده است. ولی درین حال باید پهلوی شخصی و اجتماعی مسئله و شخص بخشاینده و شخص عامل درنظر گرفته شود. وبهتر است شخص بخشاینده درین عمل بخشایش خود، مفاد جامعه را درنظر داشته باشد؛ نه انانیت وحس شهرت را؛ و باید این کار خدائی ومحض برضا وامر خدا باشد.

(۸) آیا سیاست عبارت ازاخلاق جامعه است: کاشکی همین طور می بود!

جامعه‌ها عموماً دو خساره را متحمل می‌شوند: یکی اینکه سیاست تاکنون نتوانسته است دست ارادتی جانب اخلاق دراز کند. ودیگر اینکه اگر اخلاق فردی کسب عمومیت نمیکند نمیتواند جامعهٔ مسعودی را بمیان آرد. اگر افراد تربیهٔ خوب می‌یابند و بمکارم اخلاق پای بندی پیدا می کنند، طبیعی است که سیاست عمومی مملکت بهر کیف باشد جانب مبادی فضیلت نزدیك ترمیشود؛ وآنطور مؤسساتی بروی کار می آید که مردم را جانب فضیلت تشویق میدهد. بهر حال حکومت درین راه دست بزرگ و دخل کلی دارد؛ وازین است که ارسطو نشر اخلاق را وظیفهٔ اولین حکومت دانسته است؛ وهم درطی قرون دیده شده که بعضی حکومت ها نتوانسته‌اند سطح اخلاق وزندگی رعایای خود را خیلی بلند ببرند، وهم بسیار دیده‌شده که بعضی حکومت ها برای ادامهٔ حکمرانی و کامرانی خود کوشیده اند که سطح ملت را پایان ببرند ونگذارند که چشم و گوش ملت باز شود، که علت انحطاط بعضی اقوام همین کوشش معکوس حکومات ایشان بوده است.

انسان موجود مدنی است و مدنیت باید چیزی باشد که حتی الامکان بکوشد که برای کسب فضیلت تسهیلاتی ایجاد نماید، و برخلاف رذیلت مقاومت هائی بکند تا نگذارد سوء اخلاق در بین جامعه کسب عمومیت کند. اگر بچشم حقیقت در مدنیت امروزه دیده شود معلوم میشود که مدنیت بی موازنه ایست، مدنیتی است که بین موسسات و علوم و پهلو های حیات آن تناسقی موجود نیست؛ مثلاً دیده میشود که علوم طبیعی بکدام پایهٔ عالی ارتقا جسته ولی علوم اجتماعی و مخصوصاً سیاست به کدام اندازه در حالت ابتدائی مانده است، لابراتوارها پایهٔ مؤسسات طبیعت و صنعت را بکجا برده است. ولی مؤسسهٔ سیاست پست تر است از انچه بود، وازین رو علوم طبیعی عالی امروزه بدست بعضی ازاین سیاستمداران کنونی ما نند شمشیری است بدست راهزن.

اگر گاهی هم حرکتی جانب اخلاق و تنمیهٔ علوم اجتماعی بعمل می آید. اخلاقیون اجیر سیاست «بزرگترین شر را برای بزرگترین تعداد» پیشنهاد می کنند. یا منفعت را بحیث غایهٔ نهائی، دام راه اخلاق قرار میدهند. ویا اینکه سرنوشت اخلاق را بدست قوت می سپارند وراه استعمار واستثمار را در تمام عالم باز می کنند و بالنتیجه دنیارا بچنگال حرص و آز، و باز درمیدان تنازع وبالاخره دریک صحنهٔ زهر وآتش می سپارند. ووقتیکه ناکام می شوند می کوشند که از لابراتوار استمداد بخواهند، وچون مبادی ایشان فاسد است لابراتوار بدون اینکه برخلاف مبدء خود عمل کند وشرافت علم را ببازد کاری کرده نمیتواند. الا اینکه بدرا بدتر کند. وقتیکه قوه حق نباشد قوهٔ کم وقوه زیاد هردو حق نیست وقوهٔ زیاد انحراف بیشتری را ازراه حق تولیدمیکند. قوه ومنفعت اگر باهم ضم میشود ترکیب عجیبی پیدا میکند، آنجا است که تنعم وقساوت، فقر وانتقام باهم یکجا میشود و میکنند هرچه که میکنند. وطبیعی است که مردم ازین مبادی اینطور می آموزند که برای رفع احتیاج خود ازهیچ ذرایع رذیلانه مضایقه نکنند. غرباء ازطرف دیگر استثمار می گردند یعنی بحیث ذریعهٔ مفاد دیگران استعمال می شوند، وایشان هیچ فرصتی برای تهذیب و تربیهٔ خود نمی یابند وعرضهٔ بسیار تشویقات می گردند. هرملتی که باین پایه میرسد علامهٔ زوال او است. بعضی اوقات انقلابات هم جامعه را پیش برده است ولی انقلاب برای جوامعی که

عناصر جهل وارتجاع دران زیاده تر است عموماً موجب آ نطور فساد اخلاقی وفساد اجتماعی می شود که آن جامعهٔ فاسد ازان حالات اولی خود بدتر میگردد، کنون ملل گیتی ازمدتی است که جامعهٔ ملل را بروی کار آوردند وبعد ازجنگ اول بین المللی، این موسسهٔ بین المللی بگفتهٔ شاعر هندی اقبال، بیش از کفن دزدی چند که برای تقسیم قبرها انجمنی ساخته اند، دیگر چیزی نشد؛ و کنون بعدازجنگ دوم هم معلوم نیست که این موسسهٔ نو چه خواهد کرد، ولی چیزی که عیان است این است که این جامعه واین وحدت بین المللی ازمللی ترکیب شده اند که میترسم بعضی ارکان بزرگ آن هنوز قوهٔ راحق میدانند، تادیده شود که چه میکنند، ولی بهرحال خواه این جامعهٔ نو بمانند جامعهٔ ملل سابق ناکام شود ویا بالعکس کامیاب گردد، ماخوش بین میباشیم که بشر روزی خواهد آمد که جامعهٔ بین المللی داشته باشد تابتواند اخلاق اجتماعی بشر را مراقبت کند، وهم این جامعه بدست عدهٔ ازملت های قوی که تابع پر نسیب های بنتام و نیتچه وما کیاولی اند نبوده، بدست حق وبدست قضاوت اخلاقی باشد. ورنه قضاوت اخلاق اجتماعی با اشکال خوب وبدخود چیز جدیدی نیست. سابق هم ملت های بهود بر بعضی ازملل تاخت وتاز می کردند ونام آنرا تادیب ومراقبت اخلاقی میگذاشتند، ولی در حقیقت استعمار بود، واین استعمارهای اخیر اروپا همه گی برهمین اساس بود که بنام تادیب و مدنیت ونشر اخلاق، عملیات مینمودند ومقصد حقیقی ایشان استعمار واستثمار بود.

ولی آیا اگر جامعه دارای اخلاقی شود آیا همین قانون اخلاق است ویا چیز دیگری؟ آری! همین قانون اخلاق است. زیرا هیچ ممکن نیست که برای اخلاق دو قانون وضع شود. وازطرف دیگر هم بدیهی است که سیاست نیز بهمین شرایطی خضوع میکنند که علم اخلاق مخصوص بفرد، هم تابع آن شرائط است. وبه عین همان مبادی اخلاق فردی دروقتی که بجمعیت تطبیق شود نیز تغییری نمی یابد؛ اما متاسفانه سیاست تا کنون ازسطح منفعت بالا نشده وبفضای بلندتری نرسیده زیرا غرض مالوف رجال سیاست این است تابرای ملتی که زمام آن دردست ایشان است، بهر نوعی که باشد ولو که عدل و خیررا درراه آن قربان کنند، خدمتی نمایند، وبهر طوری که بشود قوت وسلطه وثروت وامنیت وشرف آن راحفظ وتقویه نمایند.

اگرچه درین شکی هست که آیادر حقیقت توانسته‌اند بصورت حقیقی وپایداری این کار را بکنند، ولی دربن شکی نیست که قریحه وعبقریت خودرا درین راه بصرف می رسانند ومجد وعظمت شخص خودرا دراین کار مربوط دیده وافزوده اند. واگرچه آنانیکه به‌مدنیت امروزه بدبین اند(واگرچه بسیار دورهم نرفته اند)حق دارند عقیده کنند که‌این وسایل هنوز جانب بهبودی قدم ننهاده است، آری! سیاست تا کنون ازمبدء خیری که در قانون اخلاق است بفرسنگ ها دور است. وسیاست باید بیابان های بسیار طولانی را بپیماید تاعلم اخلاق بتواند آنرا بفرزندی خود قبول کند، وهمچنین باید سیاست مقدار بسیاری‌از رذالت‌ها و گمراهی هارا از بیخ وبن بر کند تا قرار گفتهٔ بارتلمی، علم اخلاق درین‌روزها نیز بطوری که درایام فلاطون بود، قدری به‌آن نزدیک‌شود وببالین آن بیاید و بتواند بطور همدردی، به‌جای اینکه رجال سیاست‌را لوم و توبیخ کند، بر حال شان رقت و مرثیه سرائی نماید، زیرا وقتی که دشوار باشد که گوش دل فردرا متوجه صدای عقل بسازیم پس بصدبار دشوار تر است که گوش دل‌های ملت هارا به‌ندای آن بگماریم؛ واین بصورتی است که مردسیاست‌مدار، سعادت آنرایافته‌باشد که‌خودش این‌صدا ها رابگوش خود بشنود. فلسفه ازسیاست بدون ازیک آرزوی‌عقیمی که فلاطون آنرا پرورانده بود، طرفی نبسته است ونتیجهٔ آن هم بدون چند ضوابط خیالی چیزی نبوده است. پس بهتر است که کار آنرا بعنایت الهی که‌ملل ازان نصیب بیشتری‌نسبت بفرد دارد، سپرد. ولی بگفتهٔ راستین بارتلمی سانتهلیر، علم اخلاق درحق انسانیت خیانت می کند اگر از منزلت حقیقی خود برای منفعت سیاست تنزل میکند، وبه‌ترغیباتی که بجانب آن متوجه است گوش میدهد. زیرا شرف حقانی که سیاست‌دارد این است که‌باید حتی‌الوسع بکوشد که‌خودرابعلم اخلاق که جاوید ولایتغیر است تطبیق کند. وهمه روزه سعی کندتااین‌مسافت‌ذات البینی را رفته رفته درنوردد؛ تابسر منزل مقصود برسد وباوج حقیقی خودارتقا جوید.

(۹) آیااخلاق روبه‌تکمیل است؟ ازشخصیات بزرگی که‌درین‌راه بمیان آمده، وبرای تتمیم مکارم اخلاق کوشیده ومبادی بس عالی طرح کرده اند، معلوم می‌شود که «یک غایهٔ روز افزون درخلال عصور» کسب وجود کرده‌ومی کند. ولی از طرف دیگر

دیده می‌شود که ما نسبت به نیاکان خود کم عمق تر و بی‌پشت تر و رقیق تریم ، نگاه ایشان عمیق و عزم شان مصمم تر و اقوال ایشان به کردار ایشان موافق تر بود ، و باین عیاشی ها وسفاهت های امروزی گوهر متانت و سخت کوشی خود را نفروخته بودند .

اگر از یکطرف ذرایع و وسایل افزونی گرفته است ، متاسفانه این ذرایع تنها ذرایع کسب فضیلت نیست و می توان آنها را ، طوریکه مکنزی میگوید ، بیشتر در راه رذیلت بکار انداخت ، وهم این وسایل تااندازهٔ خوبی شعور فطری ما را تحت الشعاع نموده و ما را بیشتر میکانیك ساخته است . واین چیزی است که از اصلیت وحتی فردیت ما می کاهد .

چیزی که بیشتر خود را به نظر ها جلوه میدهد مسائل اقتصادی است ، ولی بمشکل میتوان فیصله کرد که درین راه پیش رفته ایم ویا بقهقرا . اگر از یکطرف وسایل بیشتر شده ومبادی وسیع تر ومعقول تر گشته است ، ولی سعادت همگانی بار نیاورده ، وهنوز ما را بیشتر خودخواه و کمتر امین ساخته است . شاید ما از جوف طبیعت ذخایر بیشتری می کشیم ولی بر فاه خلق خدمت بیشتری نکرده ایم . اگر چه افسون های تکنیك وسحر انگیزیها طب ما قابل انکار نیست ، ولی فقیر ما بیچاره تر و مریض ما ناتوان تر است .

چیز دیگری که موجب یأس می شود ، بی هم آهنگی اجزاء دنیای موجودهٔ ما است اگر بشر ، موجود مفکری است باید همه چیز او براساس فکر باشد ، واگر این است که حیات او بر حسب نظم و آئین است ، باید نظم و آئین درهمه جهات حیات او حکم فرما باشد ، فیثاغورس خوب میکرد که می کوشید همه جهات حیات را براساس ریاضی طرح کند وبران فکر واساس بهمهٔ آن جهات هم آهنگی بیاورد ، زیرا ریاضی نزد او خیلی قوی واساس عالم کون جلوه می کرد . اگر ما در حیات مبدئی نداریم باید از خود گلهٔ هم نداشته باشیم ، ولی اگر مبدئی درحیات نزد ما موجود است . چرا نمی کوشیم که همه جهات حیات خود را بآن مبدء تطبیق کنیم . ما باید بکوشیم که بین مفکوره های طبیعی واجتماعی ما وفاقی باشد باید بکوشیم که درمقابل انکشافات حیات تکنیکی وصنعتی و طبیعیات امروزه ، امور اجتماعی واخلاقی ما هم انکشافی پیدا کند .

ازطرف دیگرمی بینیم که مثل (ایدیل های) ما باموسسات اجتماعی واعتیادات ما بهم سرنمی خورد . وهر کدام ازین سه چیز براهی میرود ، وتااین سه عنصر دریك وجهه روی نیاورند، بشر نمیتواند بسر منزل کمال برسد . باید ایدیال ها پیش شوند وهر روز باید به تنظیف وترمیم وتغذیهٔ آنها کوشید، وهمیشه بایدآنهارا برحسب مقتضیات زمان بلند برد وآنهارا بمانند قافله سالار زنده و متحرك پیش انداخت ، تا عادات ومؤسسات بدنبال آن ها وبر خط مشی آن ها سیر کنند . اگر ایدیال ها بحالت خود متروك میشوند، رفته رفته مانند بت های با میان متحجر ومتحسر میگردند وبه تطور زمان مشوه شده میروند، واگرموسسات برنقش قدم مثل درحرکت وزندگی خود ادامه نمیدهند ، دیری نخواهد گذشت که مانند عمارات آن موسسات و بمانند ستوپه های ما ویاپارتینون Parthenon یونان در اثر باران وتابش آفتاب خراب گردد . وهمچنین عادات که هرروز باید در سایهٔ مثل به اصلاح وترمیم آن ها پرداخت . این خرافاتی که دربین جامعه ها حکم فرما است، روزی بوده که عادات زندهٔ بوده ودر نور مثلی سیر میکرده است، ولی رفته رفته کنون شکل فوسیل را گرفته است . زیرا روح مثالی آن ها ازبین رفته ومرده است . این چیز ها همه ازیکطرف مایهٔ حرمان است ویك طالب العلم اخلاق را خاطر شکسته میکند . ولی اگر به نگاه ژرف دیده شود، نیز چیز هائی بنظر میخورد که دلیل آن است که باید خواه مخواه دنیای اخلاق بطرف پیش برود ، واین امور را اصلاح نماید . وبالاخره چیزی که ازهمه بیشتر مژده ده است همانا شعوری است که ازنقص واحتیاج خود می کنیم ونیاز مندی های خودرا میدانیم . این کلمهٔ شعور به نقص، آن قدر مهم وآنقدر کار گر است، بمانند کلمهٔ (انابت) ، پس گویا شعور به نقایص اجتماعی وحس مذلت ، « انابت » اجتماعی است ، وطبیعی است وقتیکه بشر به تقصیر شخص خود ملتفت شد ، دیگر بآن تقصیر راضی نیست ومیکوشد که خودراازان ورطه بیرون کند ؛ و همینطور وقتیکه به نیاز مندیها وتقصیرات اجتماعی مستشعر گشت ، جهد میکند که آن حال را بحال بهتری ارتقا دهد . این شعور به نقص اجتماعی موهبتی است مخصوص انسان، زیراشاید حیوانی از نقص خود مخصوصاً نقص عضوی خود واقف شود ولااقل بکوشد که عضو مجروح خود را بلیسد

ولی ازهیچ هبوط وسقوط اجتماعی گـلهٔ خود مستشعر نمی گردد . واین غم و محنت نصیبهٔ انسان است وبهای آن این است کـه می تواند خلیفهٔ خداوند شود .

این نقصانات اکثراً بار اول توسط مصلحین به وجدان های روشن ارائه میگردد که ایشان بی منطقی نظام مارا بما واضح می کـنند . این مصلحین تنقید می کنند ومی پرسند : چرا زن ازحقوق وواجبات اجتماعی بیرون باشد؟ . وچرا دختران زنده بـگور شوند؟، وروزهای ولادت پسران جشن گرفته شود؟ . وچرا ظروف نزد انسان ها بشکلی جلوه کـنند کـه مجرای فطرت را تغییر دهد؟ . چرا یك ملت بواسطهٔ فوقیت چند روزه، رنـگ وبشرهٔ خودرا دلیل فوقیت خود بداند؟ ، ودرحالی که تمیز این رنـگ وبشره درفرد دلیل فوقیت شده نتواند چرا دریك ملت شده بتواند؟ . چرا فرد بمجموعهٔ اخلاق پای بند است وتجاوز برحقوق دیـگر افراد، اورا به رذیلت متصف می کـند ، ولی ملت متجاوز بر حقوق دیـگر ملل باین صفت متصف نیست؟ ، واین را ازواجبات ملی خود میداند که مستعمراتی داشته باشد . چرا یك فرد باید بفرد دیـگر پای بند عدل و احسان ورحم وشفقت باشد ویك ملت برملت دیـگر برخلاف آن بآن قیود پای بند نـگردد؟ . آ له مصلحین همین انتقاد است وشاید حتی بمثل قوم نیز انتقاد نموده بـگویند : « چیست این تمثال هائی که شما وپدران شما پرستندهٔ آنها ئید؟ » وچیست آن عناصر مشوهی که نمایندهٔ تشتت وپرا کـندگی مبادی اخلاق وعقیده است ؟ و چیست آن مجدی که مبنای آن چین قبا وطرف کـلاهی است؟ . وچیست آن دسته بندی هائی که افراد متساوی الاقدام نوع را ازهمدیـگر آنقدر متفاوت می سازد که گوئی یکی آسمان است ودیـگرش زمین؟ .

چرا مبادی سامی انسانیت مصروف برادری نشود؟ . چرا انرجی انسان زیر یك نظام وحدانی به توحید کـلمه وتسویهٔ امور انسانی بکار نیفتد ؟. چرا انسان اینطور شکل حیاتی اتخاذ نـکند که بتواند همیشه بآن ادامه دهد؟ . اگرما به قیماق چای وبته شلغم بسیار اهمیت دهیم آیا نباید بأموری که وزن حیاتی وقانونی بیشتری دارد محتاط باشیم، اگر یك انسان مثالی شجاعت وافی را در رزم مالك باشد ودر خورد ونوش خود معتدل باشد ، آیا در وقت مصیبت وهم آوان سعادت خود پایدار تر نخواهد بود ؟ آری! اینطور سوالات وتنقیداتی

بود که نظریات مارا جانب وظایف وفضایل ما وسعت داد و ما را به پرورش آن ها وادار نمود.

عامل دیگری که در تطور اخلاق خدمت نمود، این است که اخلاق پشتیبانی بزرگی از روحانیت یافت والهام بکمك فکر رسید، باراول که اساس اخلاق در اکادمی ولیسهٔ یونان طرح شد، اخلاق عبارت بود ازیکی ازشعب علم ویا فلسفه، و آن هم بحیث یك دستوری برای مردم آتن. ولی بعدازان ادیان آسمانی پیهم نزول نموده و کوشش همهٔ آنها بطرف اخلاق بود. این ادیان نه تنها جانب عمل را تائید نمودند بلکه در نظریات وافکار وحتی درمبادی واصطلاحات، اثرات بزرگی انداختند.

مثلاً شجاعت درنزد یونان یك ظاهرهٔ اقدام وثبات بود؛ ولی اسلام غایهٔ برایش پیدا نمود که شجاعت باید درراه توحید ودرراه اخلاق بصرف برسد، وهم آن جهاد را به مقابل نفس و به مقابل غرایز حیوانی بهمان اندازه وسعت واهمیت داد وبنام جهاد اکبر نام نمود. وهم علاوه برآن، شجاعت ادبی وصراحت لهجه را به مقابل هر قوه به طرفداری حق نیز معرفی نمود وآنرا نیز درصف اول مبارزه قرارداد. عفت نزد یونان عبارت از اعتدال ومشروعیت درخوردونوش ومعاملهٔ جفتی بود. ولی اسلام آنرا بدرجهٔ وسعت داد که تقوی وایثار واز خود گذشتن رانیز زیر عنوان آن آورد وحتی دامنهٔ آن را تاحدود گفتن ونوشتن وسعت داده هفوات زبان وفضول قول را درمقولهٔ بی عفتی آورد. قریبترین رابطهٔ دوستی دربین افراد جامعه نزد یونان عبارت بود از رابطهٔ همشهری بودن، ولی اسلام آن را به رابطهٔ برادری ترقی داده افراد یك مملکت وحتی یك جامعهٔ بزرگ را اعضاء یك خانواده شناخت، در هرپهلو که دیده می شود اخلاق رنگ عمیق تری را بخود گرفت، صفائی نیت واخلاص وقلب سلیم وعلاوه بران مثال واستناد به عالیترین مفهوم خود رسیدند. عالیترین مثال همان است که نزد فلاطون عبارت ازمثل بود، ولی نبی امی (ص) گفت که: «به اخلاق خدا متخلق شوید!».

پس طبیعی است و قتیکه مثل ومبادی اخلاق عمیق ترمیگردد، فضایل وسعت اختیار می کند ومرد فاضل در راه فضیلت خود باید گام های وسیع تری را بر دارد.

روزی که اخلاق علمی بود با بدد را کادمی فلاطون و یا لیسهٔ ارسطو و یا درد. هلمیز رواقیون درس داده می‌شد، ولی وقتیکه مرد مقدسی دعوت خودرا باین الفاظ گفت: «من فرستاده شدم تا مکارم اخلاق را تکمیل کنم» ،معلوم شد که‌مدنیتی آمدنی است که‌شالودهٔ آن نشر وبسط اخلاق است ومیخواهد که حیات بشر تماماً براساس اخلاق باشد. واخلاق باید اززاویهٔ یك‌مکتب برآمده بمیدان عمومی عمل داخل شود. باید اخلاق مبادی عمیق‌تر ومثال بلندتر واستناد قوی‌تر داشته باشد. تعلیم اخلاق باید واجب یگانهٔ معلم نبوده هر فرد این جامعهٔ اخلاقی، بایدنه تنها معلم اخلاق باشد بلکه آمر آنهم بگردد وهر کس نه‌تنها امر معروف ونهی عن المنکر کند، یعنی نه تنها معلم و مبلغ اخلاق باشد بلکه عملاً درین راه به‌تمام قوای‌خود اقدام کند، بایدمسلمان برادر ظالم وبرادر مظلوم خودرا کمك کند، یعنی ظالم رااز ظالمیت اوو مظلوم رااز مظلومیت او عملاً ممانعت نماید؛ وهر کس مامور است که‌برخلاف فجور نه تنها قولاً بلکه فعلاً هم تبلیغ واحتساب کند، هر فردرعیت طوری که‌مبلغ وآمراست بهمان طورمامور و مطیع است؛ وهر فرد حکومت طوری که مطیع است بهمان طور آمراست. پیغمبر بشری است مثل باقی مردم که مهبط وحی والهام است؛ وخلیفه فردی‌است که‌بیشتراز باقی مردم باید ژنده پوش باشد وبهمان آب ونان عمومی قناعت کند وسخت بکوشد. نه‌تنها اخلاق بلکه علم بمعنی کلمه عنوان این مدنیت است‌وجهل دشمن آن، وبایداین مدنیت مخالفین خودرا بنام «ظالمین وجاهلین» خطاب کند. همشهری هاواعضاء کارگاه های این‌مدنیت برادران اند وجامعه عایله است ازلطف ورأفت‌خدا. درین‌طوریك‌جامعهٔ‌مثالی خدا ازیکی از بندگان خود شکوه میکند که‌من مریض بودم، چرا به عیادت من نیامدی! آن بنده‌عرض میکند که خدایا توچطور مریض می‌شوی! خداوندباوالهام میکند که‌برادر تومریض بود ومن از شماها دور نیستم. پس‌این عائله، عائلهٔ خدائی‌وافراد آن عیال‌الله‌اند. وازین رو باید وجدان ومبادی ومثل واستناد اخلاق این عائله، بهزار آب‌ازانچه دیدیم‌وشنیدیم وخواندیم، شسته‌تر باشد. افراد این‌عائله باید هرچه‌را که بخود بپسندند به برادر خود نیز آرزو داشته‌باشند وانسان چیزی را که بخود می‌پسندد، یك‌مجموعهٔ خیرهای‌مادی‌ومعنوی‌است که‌حقوق خودمیداند؛ ودرعین حالی

که این هارا حقوق خود دانست، همین قدر واجبات بمقابل او درحق برادرش عرض وجود میکند.

وعلاوه برین عوامل، طوری که گفتیم، یك تطور عقلانی و شعوری نیز در مجتمع انسانی محسوس است، که اگر گاهی این تطور قدری سست میشود محرکی بکار دارد. گاهی میشود که تبدل محیط هم این کار را میکنند، بطوری که داهی های بشری نیز از جملهٔ محرکین در جهٔ اول بحساب میروند.

پس هروقت که تبدلی بهمحیط پیدا میشود، باید تطوری در اخلاقیت انسان هم روی نماشود. وچون سنت خداوند جانب تکامل وارتقاء است. طبیعی است که باید بشر درهرمحیط جدید، یك قدم جدی جانب تکامل اخلاقی بگذارد، واگر گاهی هم شده که رکود محیط فاسد، مدتی باعث انحطاط اخلاق شده است، ولی این موقتی است وبرخلاف سیر تطور است که ازبین میرود وتطور سیر خودرا تغییر نمیدهد. زیرا زورق بشریت همیشه دردریای حیات اجتماعی بهناخدائی خودی عقلانی روان است و روز بروز این ناخدا باین دریا آشناتر میگردد، وخودی عقلی بهخودی اجتماعی نزدیك ترمیشود، اگر دریائی نباشد ناخدا کشتی خودرا درخشکه ویادرهوا برده نمیتواند. محیط بی مفکر وبی مصلح حرکتی نمی کند، ومصلح بی محیط کاری کرده نمیتواند. مثلاچرا برده فروشی در وقت ارسطو ممنوع نشد؟ و چرا حال زنها دران زمان مورد توجه قرار نگرفت؟ زیرا طوری که گفتیم حیات اخلاقی نمیتواند درخلای محض زندگی کند. و بلکه همیشه یك چیز نسبی است، نسبت بمحیطی که دران نشو ونمامیکند. وهمیشه به ازدیاد معرفت ماوتزئید قوت ماووفرت امکانات اعمال ما، زیاده شده میرود. و باینصورت حیات اخلاقی ما همیشه به شرایط نو ومسائل جدیدی که حل جدیدی میخواهد تجدید میشود. این چیزی است که ظاهرا همیشه شکل دوری رابخود میگیرد. دستهٔ ازمردم به پیشرفت حیات اخلاقی واجتماعی میکوشند وهرچند که مردم پیش میروند ومحیط حاضرمی شود، واجباتی عرض وجودمیکند، که باز این واجبات را همان دستهٔ مردم پیشتر حس میکنند، پس اخلاق چیزی است که مربوط بمحیط اجتماعی است ومحیط اجتماعی چیزی است که محتاج باخلاق است.

(۱۰) آسمان اخلاق: اگر در تطور نظام اخلاقی بدقت غور میکنیم، مارا بران وادار میکند که ما باید عقیده نکنیم که مرد خوب ومخصوصا مرد ذهنی اخلاقی (که عموما بنام مصلح ومتمم اخلاق یادمی شود)، خواه مخواه دربین جهانی زندگی میکند که آنرا موجودیت فعلی عادات وملکات وموسسات وحتی مثالهائی که مردم دران زمان ومکان بآن عقیده داشتند تشکیل داده است. آیا محمد (ص) آن پیغمبر امی دربین آن عادات فجور وقساوتی که گرد موسسهٔ هبل ولات وعزی جمع شده بود، زندگی می کرد؟ واگر اینطور بود پس چرا برای تحقق دنیای مثالی خود ازان مجتمع فرار میکرد وبه بن غاری پناه می برد؟، اوازین جهان نبود وازین جهت بهیچ یك ازملکات وموسسات حتی مثال های آن مردم قانع نشد وفقط بحیث یك زائر ویك سفیر دنیای مثالی خود آمده بود، که محیط را به مثال خود معتاد بسازد. وموسسات آن محیط موسساتی شود که بر وفق مثال او تاسیس گردیده باشد. فلاطون دنیائی بخواب میدید وهم بسیاری از نو یسندگان خواب های خوشی از دنیاهای خیالی ومثالی خود دیدند، ولی کاری نشد بجز اینکه از دنیای خود بیگانه تر شدند. مکنزی چه خوب میگوید: «دنیا بحیث مجموع ازهمه دانشمندان خود داناتر است». اگر ابوجهل بدامن کعبه دست میانداخت ودر راه عشق ونیایش هبل اشك میریخت؛ واگر قریش واهل مکه صنم های خودرا بجان ودل می پرستیدند، واقعه ایست که هیچ کس ازان انکار نمیکند وهر کس حالت را چنان می بیند که بود؛ ولی مرد مثالی خدا حقیقتاً باین ظواهر نظر نمیکند، بلکه درضمیر کاینات وماتحت ومافوق شعور مجتمع می بیند ومیداند؛ فطرت عالی بشری همیشه بطرف کمال مائل است ونخل امید راستین بشر همیشه ازشاخهٔ طوبی وسدره پیوند می گیرد. اوبامثال خود همراز بود وشکایت ماتحت الشعوری دنیا را بگوش جان می شنید. تا آنکه امر قطعی ومطلق دنیای مثالی او اورا امر نمود تا گلیم رسوم دنیای اجتماعی موجودهٔ را که ازان او نبود ومثل ردای مستعاری بروپیچیده بود، ازدوش بیندازد ودر شب، شب تاریك مجتمع بشر قیام ونهوض نماید.

بهر صورت شناختن این ایمان اخلاقی واین حضور شعور مثالی، ماراوادارمیکند که گامی درمنطقهٔ بگذاریم وبمباحثی شروع کنیم که علاقه بین علم اخلاق وعلم مابعدالطبیعه را روشن کند، که درین موقع بمقام دین هم رجوعی خواهد شد.

بُعد سوم اخلاق (مابعد الطبیعه)

(۱) اخلاق و وحدت الوجودی: ما تا کنون گوهری را که از صدف کون امکان بیرون بود، از گمشدگان لب دریا طلب می کردیم. ما هرچند جانب تفصیل دنیا فروتر می رویم عالم های ما تنگ شده می رود و هرچند جانب اجمال و جانب بالا و بطرف مابعد الطبیعه ارتقامی جوئیم عالم های ما وسیع تر و مستوعب تر می گردد. و بر همین اساس است نظریهٔ علم الاخلاقی که بر شالودهٔ علم مابعد الطبیعه باشد از همه وافی تر و بمفا همه نزدیکتر است. ما دیدیم که نظریهٔ مکتب لذت قناعت بخش نبود؛ و هم نظریات متداول نشوء وارتقاء، بشکل مادی خود، بدون مظاهرهٔ بیولوجی مفهوم دیگری نداشت. و هم اگر ما نظریات علم الاخلاقی خودرا بر مفکورهٔ انکشاف خودی مثالی دنیای عقلانی بگذاریم درینصورت نیز اهمیت آن تماماً ظاهر نمیشود تا آنرا از عینك مابعد الطبیعه مشاهده ننمائیم وخودرا از حقیقیت نهائی دنیای عقلی مطلع نسازیم. و نیز وقتی که در دنیای عقلی غور نمودیم، دیدیم که وجدان اخلاقی، پیش از همه چیز، خودرا بشکل قانون، بشکل یك توصیه، و یا بشکل یك امر قطعی، بر ارادهٔ فرد تحمیل می کند، درینصورت اولین نظریهٔ که خودرا تمثیل می کند، این است که قانون وظیفه قانون مطلقی است، ولی این نظریه بزودی نقض میشود، زیرا وقتی که این مفکوره بدقت تحلیل شود دیده میشود که هیچ معنی و محتویاتی ندارد. شکل دومی که در آن، مفکورهٔ عقلی اخلاق خودرا ظاهر می کند، نظریهٔ «خیر» است و این نظریه هم طبعاً طوری به نظر می آید که عبارت باشد از آنچیزی که آرزو را تسکین دهد، یعنی چیزیکه خوش گوار است. ولیکن بطوری که قانون وظیفه صورت بی هیولی بود، این چیز خوشگوار هم هیولای بی صورتی است؛ وما ازین سبب باید بکوشیم که برای «خیر» یك مفهوم مناسب تری بیابیم. واین مفهوم را میتوانیم درمثال تحقق کامل طبیعت جوهری نوع انسان سراغ نمائیم؛ و برای اینکه این مفهوم را فهمیده بتوانیم ضروری است که طبع نوع انسان را در انکشاف حقیقی آن زیر مطالعهٔ

خود قرار دهیم .

نقص درین جااست که غالب نویسندگان عصر اخیر ، بیشتر در تجربه می کوشند ومیخواهند کائنات را به مانند ملل بالکان ویا مشرق در گروپ های کوچك تقسیم کنند وبرای هردسته قوانینی وضع کنند که از قوانین دسته های دیگر جدا باشد .

فلاطون که انسان را عالم صغیر می گفت وخیر آنرا باخیر کائنات هم آهنگ می دانست، ازین بود که می دانست انسان را نمیتوان چیز جدا گانه از تمام کائنات دانست زیرا انسان عقدهٔ عصبی طبیعی وعضوی وشعوری ومیکانیکی و کیمیاوی عالم کون است ، وقافله سالاری است که ازخط سیر کاروان حیات به سر منزل آخرین آن تمثیل می کند. انسان دومنزل را که عبارت از مرحلهٔ نبات وحیوان باشد پیموده است ، و معلوم نیست که چه منازلی در بین او وسرمنزل حقیقی او موجود است . سر منزلی را که نیتچه فرض کرده است تقریباً منزلی است که انسان آنرا پیموده است ؛ و نسبتاً منزلی است که قرنها است ازان گذشته ایم ، واگر «سوپرمان» دیگری ماورای «اوبرمنش» نیتچه بیاید وآنهم یك موجود عقلانی مکملی باشد ، بازهم معلوم نیست که در حدود ما زندگی خواهد کرد ویا در حدودیکه به ما بعد الطبیعه نزدیکتر است .

اکثر نویسندگان اروپائی از ما بعد الطبیعه گریزان اند وهیچ نباشد لا اقل بسیار می کوشند که در علم اخلاق ازان دور باشند؛ وهم کمتر جرأت می کنند که خطوط سرحدی آنرا روشن کنند . وآنهائی که بما بعد الطبیعه توجهی دارند باز هم هر کدام به فکر خود مابعد الطبیعهٔ مخصوصی دارند، وهمین طور هم هست . مابعدالطبیعهٔ سعدی و فلوطین عالمی است که ازما خیلی دور است وبلکه از قیاس و گمان و وهم ما نیز برتر است . ولی مابعدالطبیعهٔ مولانای بلخی وسپینوزا ازما بسیار دور نیست وبلکه اینجا طبیعت ومابعدالطبیعه مانند نی ونیستان ویا جسم وروح است . انسان نمیتواند چیزی را که از خودش باشد بیگانه بداند . ما نمیتوانیم شعور خود را از خود بیگانه بدانیم . فکر مابعدالطبیعه یکی از عضویت های اصلی وجوهری ساختمان فکر ما است . ما می بینیم که عملیهٔ عضویت ها محتاج است به به بعضی مواد کیمیاوی فعال . مثلاً عملیهٔ هضم متوقف است بر بعضی مواد قلیائی و یا حموضی؛

و نیز فعالیت غده‌ها منوط است بر عصارات اختماری و یا هارمونی آنها. همچنین عملیهٔ فکر ما متکی بران مفهوماتی است. که اگر بصورت جداگانه ملحوظ شوند، مواد دنیای مابعدالطبیعه می گردند.

مثلاً اگر در قنات هضمی پپسین و یا پنکریاتین و باقی عصارات هضمی نباشد عملیهٔ هاضمه نمیتواند درهیچ موادغذائی دخل و تصرفی کند. بهمین منوال اگر مفهومات مابعدالطبیعه در فکر ما نباشد ذهن نمیتواند هیچ عملیهٔ شعوری را ایفا کند. پس این عناصر فعالهٔ عضوی که‌عمل کیمیاوی عضورا تحریك وتقویه می کند، آیا میشود که ما آنرا از خود و یا عضویت خودخارج بشماریم؟ ما می بینیم که این مواد فعالهٔ عضویت های جسم، جزءغذا نیستند؛ وذاتاً بدل‌ما یتحلل نمی گردند وفقط کاری که می کنند عضویت را دروظیفهٔ آن مددمی کنند، که بدون آنها عضونمی‌تواند وظیفهٔ خودرا اجراء کند، وبهمین وتیره است عناصر مابعدالطبیعی که درحقیقت جواهر طبیعی و فطری ذهن است برای اینکه تفکیررا بکار اندازد. مامیتوانیم مس‌وسرب وقلعی‌را دربوتهٔ انداخته‌و گد از کنیم وازان نوع مفرغی بدست آوریم، ولی مس‌وسرب وقلعی‌را چطور میتوانیم در ذهن خود یکجا کنیم، اگردست بدامان مفهوم کلی آنهانزنیم‌ومفهوم کلی «فلز» را به حیث جنس این مواد بذهن نیاوریم. پس مفهومات کلی واجناس عالی و فکرت هائی که بحیات روزمرهٔ مادی ماهیچ خدمتی نمی کند وجزء حیات عادی ما نیست ولی آلهٔ تفکیر است، امثال حدوث وقدم، زمان ومکان، تناهی ولایتناهی، چیزهائی نیستند که از ما بیگانه اند که‌ما باید ایشان را ازقاموس‌حیات خود بیرون کنیم. زیرا این‌ها عناصر اختماری وهارمونی جهاز فکراند وجهاز فکری واستدلالی باین‌مفهومات نیاز مندند وبدون این‌ها ممکن‌نیست استقراء ویا تعلیلی بمیان آید وفکر برای خود نظامی کسب کند. شاید روزی بوده که انسان، انسان‌بوده ولی گوشتخوار نبوده وحامض کلور را به این معیار موجودهٔ که درقنات هضمی‌خود دارد، درخود نداشته‌است. ولی‌ممکن نیست که‌انسان انسان باشد وازین مبادی کلی‌عاری ومسلوب شود. اگرمبادی مابعد الطبیعه نباشد، همه علوم وهمه افکاردریك عالم انارشی‌وفوضائی‌مشتت ومجزی میشود. اگر فکرت مابعد الطبیعه نباشد،

من چطور میتوانم بین روح وجسد خود پیوند کنم، که بایددران صورت حساب روح وجسد مانند حساب آسمان وریسمان باشد. عجب است مردمی پیدا میشوند و میخواهند قانون عام و کلی را بشناسند ویا آنرا بگفتهٔ خود وضع کنند ویا کشف نمایند؛ وباز می کوشند که آن قانون هیچگاه بهما بعدالطبیعه تماس نکند. شاید نویسندگان اروپائی تصور میکنند که اگر به مابعد الطبیعه تماسی کردند آنگاه مسئلهٔ خدائی بمیان خواهد آمد. ولی آنهائی که بهخداوند عقیده نداشتهاند نیز به مابعد الطبیعه عقیده داشتهاند و ازشعبههای آنتولوجی و اپیستمالوجی انکار نکرده اند. ولی ما بعدالطبیعه کتابی است که اگر فکرت خدائی دران نباشد، بمثل این است که غرض وموضوع وهم دیباچه و فهرست ندارد. فکر ما بعد الطبیعه بدون فکرت خدائی چیزی است که آنرا بسطح منطق فرود می آورد، ولی منطقی که بی قانون وبی انسجام است ومنطقی که گویا فصل برهان را ازان کشیده ایم. حتی درفنون اگر ما بعد الطبیعه بشکل کامل و بهصبغهٔ الهی خود نمی بود چطور ممکن بود که فنی بدنیا می آمد، وچهار سوی صنعت وفن دارای آبدهٔ قشنگی مانند هیکل ناهید می شد؟.

مسئلهٔ (خود خواهی) و (غیر خواهی) در پیش پنجرهٔ بانك منفعت بمقام حل شدنی نیست، زیرا آنجا بدون اینکه دوودو چهار است دیگر حسابی نیست، وحتی اگر سگی هم سرخودرا درچاه لذت و منفعت فرو ببرد، آنجا نمیتواند استخوانی را از مفاد بدهان عکس خود در آب ببیند، ولی اگر انسان قدری زمین گیری را رها کند و دریکی ازمناظر مابعد الطبیعه درخود نگاهی کند، آنجامی بیند کهدران آئینهٔ قدنما، بدون خودش کسی نیست وغیری وجود ندارد. همهاغیار جزءوجود اویند و بلکه کائنات دراو مضمر است، واینجا است که برخلاف آن حساب منفعت بانکی وبنقامی، جزء از کل بزرگ تراست.

اومی بیند که آنجاوجود نقاب های رنگارنگ خود را دور کرده و همه علم برداران آن ازیك جوهر اند که ازیك مبدء صادر شده وبریك معادروان اند، و مبدء هم درعین حال عین معاد است، کههمه کائنات زیر ارادهٔ عمومی فطرت برمدار وسیر طبیعی

خود ' ازهمین نقطه آغازمی کنند وهم درین نقطه انجام میشوند ' ولی انسان که اوهم درین سیر مجبول است ' میتواند که درین مدار ' علاوه بر حرکت انتقالی اجباری خود ' ارادتاً نیز حرکتی داشته باشد که بدور محور خودی خود بچرخد ' خواه این حرکت وضعی اوبا سیر فطرت همسمت وهم آهنگ وهم نوا باشد و یا نباشد ' که همین است ارادهٔ او؛ و همین است سلوك او ' وحتی همین است امتیاز و استعداد کرامت او؛ وبالا خره همین است مسئولیت او وخیروشراو .

ما می بینیم که باتمام کائنات علامه های فارقی داریم که مارا ازایشان جدا میکنند ' ولی وقتی که غور می کنیم می بینیم این علامات فارقه ' بیشتر رنگ شیوناتی وعرضی را بخود میگیرند ' امابالعکس دران چیزی که باتمام این کائنات اشتراك داریم ' آنچیز بیشتر ذاتی وجوهری است . زیرا مفهوم حقیقی وذاتی وحتی بدهی « هستی » است که همهٔ کائنات را زیر بیرق موجودیت عام وتام خود آورده است . پس « هستی » یگانه حقیقتی است درهمه کائنات ' وباید این حقیقت ' هسته ومرکزی داشته باشد که قوی تر وقدسی تر باشد ' وچون ماده وزمان ومکان باباقی کته گوریها ' ازجملهٔ علامات فارقه اند و کمتر رنگ حقیقت دارند و بیشتر درمقولهٔ اعراض اند ' باید بعرش برین و منزه آن هستی واجب ومطلق راه نداشته باشند ' وباید آن هستی مطلق درحجلهٔ اطلاق بیچون خود طوریکه « پلوتانیس » میگوید ویاطوری که سعدی میفرماید : برتر باشد از خیال و گمان و وهم . ولی موجوداتی که رنگ شیوناتی دارند وعلامات افتراق در پیشانی موجودیت ایشان مرسوم است ' نیزوهم مطلق نیستند ' ایشان هم دارای حقیقت اند ' وچون حقیقت یکی است وعبارت ازهمان هستی است ' پس حقیقتی که درایشان موجوداست همان حقیقت است که درآئینهٔ شیونات وتعینات وتشخصات و باقی کته گوری هائی که از مقولهٔ اعراض اند جلوه می کند . واین عکسی است که در حقیقت جوهر آن هااست .

ولی این حقیقت هستی از حیات وعلم جدائی ندارد زیرا که حیات برنگی ازرنگها درهمه موجودات ظهوری دارد ' وهم علم وعقل تایکدرجهٔ در همه حکمفرماست . همه دریك نظام زندهٔ عقلی سیرمی کنند ' وهمه بران اطاعت دارند وازین روهمه آنرا میدانند

ومی‌شناسند. پس یك وحدت عقلانی درهمه نظام‌های مادی ومعنوی کائنات موجود است. وهمین که من این نظام را میدانم دلیل واضحی است که این نظام‌ازان علمی نشئت نموده که عقل من هم ازان چشمه آب خورده‌است. پس حیات وعلم (عقل) واراده چیزی است که از گریبان آن مبدء قدسی سرزده‌وازان هستی جدا نمیباشد.

نظام های موضوعهٔ‌ما اقتباسی است ازان نظام، طوری که تحت البحری های ما تقلیدی است از ماهی‌ها؛ و طیاره های ما انگار هایست از پرنده‌ها؛ وطوری که هرچند فن‌ما به‌طبیعت مماثل ترشود کامل تر می‌شود، بهمان طور، هرچند قوانین ما به نظام عالم خلق هم آهنگ‌تر باشد بهمان اندازه کامیاب تر است.

پس ما ازعدم بوجود نیامده ایم وبعدم هم‌رهسپار شدنی نیستیم، ما ازحقیقت هستی حقیقی بوجود آمده ایم وباز بآن رجوع می کنیم (ماازخدائیم وبسوی اوبازمیگردیم).

ما اینجا از قوس نزولی حیات بحث نمی کنیم، زیرا آن مبحثی است که به «علم التکوین» ارتباطی دارد؛ ولی در قوس صعودی که مورد بحث اخلاقی ما است می‌بینیم که‌در اجسام طبیعی چیزی بمانند جذب موجود است، اماوقتیکه طبیعت بحالت نباتی ارتقا می جوید، این جاذبه عموماً بیك چیزی که میلان بطرف هوا و نور و یاهم غذا باشد نیز تظاهر می کند، که‌در ارتقاء مابعدی خودیعنی‌وقتیکه درفصیلهٔ‌حیوان داخل میشود، این خاصیت بدوشکل عرض نمودمیکند: یکی بشکل تطوع حیوانی ودیگرش بشکل سلیقه، که‌باز درسیر ارتقائی اخیرخود که‌جانب انسان آمده‌است، این تطوع حیوانی‌شکل اراده‌را می گیرد، وآن سلیقه به‌غریزه‌ها ارتقامی‌جوید. پس می بینیم که کائنات ازاجمال بطرف تفصیل روان‌است، وهرچندجانب اجمال نزدیك می‌شویم به اجناس عالی خود که مابه‌الاجتماع ما‌است نزدیك‌ترمی‌شویم، وهرچندجانب تفصیل می رویم علامات فارقه بیشتر میشود.

پس ما اگر بکشور خود قانونی وضع می کنیم، آیا باید به علامات فارقه ویا ما به‌الافتراق‌های کشور نظر کرده وبکوشیم که‌حتی عائله‌هاراهم مجزی کنیم، ویا اینکه به ما به‌الاشتراك هادیده‌وقدری‌جانب اجمال‌توجه کرده واصل‌نژاد وعرق‌را درنظر بگیریم

تا همه قبایل بتوانند زیر کلیت قانون بیایند و وحدت قومی حاصل کنند .

قانون اخلاق، اگر تجربی محض باشد، باید هر دستهٔ بشری برای خود بزحمت زیاد ضوابطی کشف کند که مخصوص آن دسته و لامحاله محدود و متغیر باشد، و چیزی باشد بمانند ضوابط گمرك و اقتصاد شهری؛ ولی اگر در نظر قانون اخلاقی این مفکوره باشد که بشر و یا یك حصهٔ بزرگ آنرا بطرف ایدیالی متوجه سازد، ممکن نیست که کلی نباشد و وقتیکه کلی باشد ممکن نیست تا بآن مبادی کلی و سرمدی ما بعد الطبیعه ارتباطی نداشته باشد . اکثر مکاتب فکری اخلاقی که ورشکست شده اند، ازین است که از ما بعد الطبیعه دور شده اند، ورنه هیچ مفکورهٔ در حیات نیست که قیمتی نداشته باشد، ولی بشرطیکه ازان چشمهٔ صافی آب بخورد و بآن سطح بلند ارتقاء جوید .

مثلاً در بین مکاتب اخلاق، مکتب لذت چندان موقعیتی ندارد، و دیده میشود که هر کس بآن به نظر احتقار می بینند. ولی اگر لذت، از ما بعد الطبیعه، برای خود یك چاشنیء پیدا کند آن لذت از من و سلوی و مائدهٔ عیسی پای کمی نخواهد داشت، زیرا پستی هر چیز را پست میکند و بلندی آنرا بلند میسازد، و ازین است که لذت هیولانی پست، و لذت عقلانی بلند است. اهمیتی که ما بعد الطبیعه در علم اخلاق دارد بارها بزرگتر است ازان اهمیتی که در علم التکوین داشته باشد؛ علم الاخلاق بدون ما بعد الطبیعه نه تنها معمای لاینحلی میگردد، بلکه حیات را چیستان مبتذلی می سازد .

ما دیدیم که فلسفهٔ نشوء و ارتقاء در طریق اخلاق ناکام صرف شد، و اگر این فلسفه بیارگاه اخلاق راهی پیدا نکند چه حاصلی خواهد داشت . آیا این فلسفه ها برای این است که تاج کرامت انسانی را بخاك بیندازند؟ اگر میگویند فلسفه در کشف حقایق کائنات می کوشد و از هر چیز آزاد است، ولی آیا حقیقت این است که ما باید در عالم بهایم سر پس برویم ؟ نه والله ! این حقیقت نیست و حقیقت درین است که ما انسانیم و روح خدا در ما دمیده شده است و اخلاق الله بهترین مثال و معیار نشوء و ارتقاء اخلاق ما است .

فلسفهٔ نشوء و ارتقاء اگر از پهلوی ما بعد الطبیعه دیده می شود، فلسفه ایست حقانی

و آئینه ایست که حقاً باید قانون اخلاق چهرهٔ قشنگ حقیقی خود را دران بیند . سیری است که نفس جانب کمال خود می کند و انسانیت خود را به مقام محمود میرساند ، ورنه نظریهٔ نشوء وارتقائی که از مابعد الطبیعه دور باشد ، بالعکس چیزی است که ما را ازمقام انسانیت به اصطبل حیوانات تنزل میدهد .

تاجائیکه بنظر میرسد ، سپنسر و نیتچه معنی نشوء وارتقا را در بارهٔ انسان نفهمیده اند . نیتچه و سپنسر (خلاف آنچه بعضی ها نیتچه را انتقاد و سپنسر را تائید می کنند) ، از هم فرقی ندارند وتنها همان فرق عبارتی است که بین دعوی یکنفر جرمنی وانگلیس است ، ولی بهرحال دربارهٔ اخلاق هردونفر خواه بطور صریح ودرشت حرف زنند ویا بصورت ملفق ، هیچگاه ازنظریهٔ تنازع البقاء وانتخاب طبیعی و بقای اصلح ، بیرون شده نمیتوانند ، زیرا ایشان حیات را از نقطهٔ نظر بیالوجی دیده وازین رو نتوانسته اند گامی ازحدود آن باٖنطرف یعنی بجانب مابعدالطبیعه ، ونه هم بااینطرف یعنی طرف انسان بحیث یك موجود عقلانی بردارند . تنازع البقا وانتخاب طبیعی و بقای اصلح را شاید بتوانیم قبول کنیم ، وهم شاید در بارهٔ پرنسیب انگلیسیها وجرمن ها که میگویند « قوه حق است » نیز ساکت باشیم . ولی آیا همهٔ این مبادی نشوء وارتقاء در انسان باین معنی است که انسان باید گاوزور باشد . اگر گاوزوری و کله شخی وشاخ بشاخ شدن با گاو وپنجه دادن با خرس باشد ، پس باید یقین کنیم که انسان کنونی نشوء وارتقاء نکرده ، بلکه هرروز بالعکس جانب زبول وقهقرا می رود . زیرا هرقدمی را که جانب شعور برداشته ایم یك وات را از انرجی طبیعی ما کاسته است .

شاید انسان وقتیکه بعقیدهٔ ارتقائیون زیر رژیم بیالوجی کار میکرده و برای بقای حیات خود باماموت ها وخرس ها وبوزینه های بزرگ (که شاید قصه های عفاریت اساطیری ما شهنامه های آنها باشد) ، مشت و گریبان بوده ، آنقدر انرجی داشته که بدست خالی وبدون سلاح برایشان غلبه میکرده وغالباً انسان دورهٔ حجر بوده که اکثر این انواع را منقرض ساخته است ولی کنون درمقابل انسان کدام نوع دیگری باقی نمانده که برای بقای خود باٖاو درنبرد باشد . امروز چیزی در دنیا بنام حیوان باقی نیست که انسان خودرا درمقابل

آن آمادهٔ ستیز بسازد ، وبا ایشان برای تنازع بقاء مجادله کند ، واگر مقصد نیتچه وسپنسر این است که انسان بمقابل انسان آمادهٔ نبرد شود ، این بحثی است خارج اخلاق وحتی خارج «اصل الانواع» ؛ واگر بخواهند که این بحث را به فلسفهٔ نشوء وارتقاء پیوند دهند بهتر است که آنرا سیاست نشوء وارتقاء نام نهند نه علم ونه هم اخلاق آن .

بلی! مقصد ایشان این است که انسان با انسان در ستیز باشد ، و تا یك اندازه در اثر همین فکر است که نظریهٔ استعمار در انگلستان وهم نظریهٔ تفوق نژاد در جرمنی بالا گرفت ، می گفتند که نیتچه فرزند داروین و برادر بسمارك است ولی درین شبهه نیست که پدر هتلر وباقی جنگجویان دورحاضر است ؛ واین ایدیالوجی امروز جرمنی نتیجهٔ افکار نیتچه است تا ببینیم که جرمنی درین تنازع للبقاء بیالوجی نیتچه (اگر در اثر آن منقرض نشود) چقدر فتح خواهد کرد ! وهم منتظر باشیم که نظام استعماری انگلستان را بکجا خواهد کشانید . اگراین دوملت بر مبادی روشن اخلاق ، اخلاق مثبت بشر واخلاقی که برحسب وظیفهٔ وجدان وبرحسب نشوء وارتقاء حیات عقلانی است عمل می کردند ، گمان نمیکنم در اصناف بشر امروزه ، دیگر قومی می توانست با ایشان همسری کند . ویقین است که درمیدان تنازع للبقاء اخلاقی فاتح میشدند .

امروز بسیاری سلیقه های حیوانی در انسان بشکل اصلی خود نمانده . وبنوع دیگر انرجی تحویل یافته است وبعضی ها که باقی هم مانده تمام قوای آن به هدف طبیعی آن صرف نمی شود بلکه یك حصهٔ معتنای آن ذخیره می ماند ودرراه علم وفن بصرف میرسد که این تفحصات علمی امروزهٔ ما فاضلهٔ حس کنجکاوی غریزی و بیالوجی حیوانی است که کنون مصدر اینقدر اکتشافات علمی شده است . وهمچنین سلیقهٔ تنازع للبقاء است که کنون بشکل منافسات ومبارزات علمی و کشافی تبارز می کند و مردم را بطرف قله های همالیه ومناطق قطبی واعماق دریاها وشاید در آیندهٔ نزدیك جانب کرات آسمانی می کشد ، تنازع بقای امروزهٔ انسان ، این است که بمقابل طبیعت مبارزه میکند ومیخواهد آنرا بلاشرط تسلیم خود نماید . اومی خواهد برخلاف جاذبهٔ عمومی رفتار کند وخودرا بمریخ برساند . او می خواهد محیط طبیعی را بالمره باختیار خود بیاورد ودر سرزمین ماه نشیمن کند ، اومی خواهد

که حیات شرایط خود را پیش کند، نه اینکه حیات او تابع شرایط دیگری باشد. این است غرایز ارتقایافتهٔ انسان و اما منافسات مقاتلانه و محاربانهٔ که امروز در بین ملل گیتی دیده میشود، عبارت است از آن سلیقهٔ حیوانی که هنوز رنگ ارتقاء را نگرفته است.

اگر سوپرمانی ظهور کردنی باند. متاسفانه شخصی خواهد بود که در سایهٔ لابراتوار پخته شده وشاید چشم‌های زجاجی و دندان‌های پورسلینی داشته باشد، شاید بعضی مهره‌های کمر او پیوندی وهم شاید پای یاپایهای او چوبی باشد، و شاید به آیندهٔ نزد یکی بعوض قلب زندهٔ او مجبور شوند قلب پلاستیکی بسینه اش نصب کنند، وشاید هم فرداشش های رابری وظیفهٔ تصفیهٔ خون او را بدوش بگیرد. شاید غذای نباتی و حتی کیمیاوی بخورد ونخواهد حیوانی را اذیت کند وبا نتواند غذای حیوانی را هضم نماید. وشاید برای پیشبرد مشروع بزرگ خود که غلبه بر قوای طبیعت باشد، خود را پیش از باقی موفقیات علوم طبیعی وریاضی خود بیشتر مصروف آن کند که بروفق فلسفهٔ نهائی آتومی خود، آن قوانین اخلاقی حقانی را بروی کار آرد که تمام بشر بتوانند متفقاً ومجتمعاً دران ساحهٔ عالی قدم زنند وبهمراه آن فلسفه نهائی دروفاق باشندو بتوانند نظام ادبی خودرا همپایهٔ نظام طبیعی قراردهند وپیش برند، زیرا در پیشگاه حقیقت این است که نظام ادبی باید بارها بر نظام طبیعی تفوق داشته باشد، زیرا نظام ادبی است که نظام مادی را بروی کار آورده است.

بلی این است مردهائی که می‌آیند وبقانون اخلاقی نیتچه مریضانی میباشند که باید برای حفظ ووقایهٔ نوع از بین برده شوند، واین است مردان آیندهٔ نشوء و ارتقاء انسانی که به بهای از دست دادن نیروی جسمانی، نیروی عقل واخلاق ایشان برهمان مداری که شعور انسانی باید دران حرکت کند، کسب نمو و انکشاف میکند. ولی (فوق الانسان نیتچه، Ubermensch) اگر وجودی پیدا کند باز هم مجبور است که بقهقرا برود ودرمیدان میتالوجی یونان باسیکلوپ کشتی بگیرد ویا در صحنهٔ اساطیر بلخ بار ستم سکزی درسمنگان نیزه بازی کند.

ما نمیگوئیم که انسان باید از جسم بکاهد تاقوای عقلی خودرا تربیه کند، و بلکه بالعکس، انسان باید بداند که روح سالم در جسم سالم است؛ وبدن سالم میتواند آلهٔ رسا تر روح شود.

ولی این یك حقیقت تلخ ویا شیرینی است که سنت نشوء و ارتقاء بزبان فصیح بما می گوید که سیر فطری این طریقه این است که قوای طبیعی رفته رفته جای خود را بقوای شعوری رها می کند. میگویند که انرجی یك اتوم آنقدر است که میتواند در اثر انفلاق ویا انفکاك خود یك عدد خشت پخته را گداز کند، ولی این انرجی در مالیکیول ومرکبات ما بعدی نیست . اگر شناوری سپرم (نطفهٔ انسان) را که در مایع محیط خود، در دو دقیقه یك ملی متر سیر میکند با انرجی یك انسان مقایسه کنیم. می بینیم که اگر انسان همان انرجی را داشته باشد میتواند که بیك دقیقه اقلاً یك دفعه دور کرهٔ زمین شناوری نماید. آیا همهٔ این قوه های گوناگونی که انسان در همه جهات حیات انسانی خود دارد، ومجموعهٔ علوم وفنون وافکار وایدیالهای آنرا تشکیل داده است، قوه هائی است که از ابر براو باریده است ؟ این همان انرجی هائی است که قبلاً رنگ بیشتری از طبیعت داشته و کنون صبغهٔ زیاده تری از شعور گرفته است. انسان در نشوء وارتقاء خود پهلوان تر نشده، بلکه هوشیار تر شده وقوهٔ بازو را به قوهٔ عقل مبادله نموده است. اینجا نقل قوه است نه ایجاد قوه .

اگر فلسفه نشوء وارتقاء عبارت ازین باشد که حیات بطرفی سیر میکند که عضواً شدیدتر وقوی تر میگردد وهر نوع با نوع دیگری جسماً مبارزه میکند وقوی تر بر ضعیف تر غالب میشود واین سلسله جاری است تا این سیر ارتقائی بسر منزل حقیقی خود میرسد و نوع ویا فردی مانند (فوق الانسان) می آید که از گوریلا قوی تر، واز آشیل شدید تر است، پس اینطور نشوء وارتقائی در انسان نخواهد آمد ونباید انسان هم اخلاق وآدابی داشته باشد که باین فلسفه ساز گار باشد، وحتی هنوز نشوء وارتقاء طبیعی وجسمی در حیوانات هم چندان محقق نیست وعلماء زیادی موجود اند که باین فلسفه قانع نشده اند وحقیقتاً هنوز نقاط تاریکی درین فلسفه موجود است که حل نشده است، زیرا یکی از عضویت مهم حیات چشم است که هیچگاه هیچ گونه ارتقائی درین عضویت دیده نشده است، وازین قبیل اشتباهات بسیاری است که مسلك بحث ما اجازهٔ گفتگوی مفصل را دران باره نمیدهد ، بهر حال ، اگر فلسفهٔ نشوء وارتقاء عبارت از تطور انسان جانب قوت وشدت باشد، پس نباید آنرا بگفتهٔ فرنگی ها (ایوالیوشن) نشوء وارتقاء گفت، باید آنرا (دیوالیوشن) زبول

وانحطاط نام نهاد. زیرا اگر حیات انسان باینطور سیر قهقرائی جریان کند، مقصد حیات این میشود که انسان بدورهٔ سیکلوپی ویا ازان هم پیشتر بدورهٔ گوریلائی رجعت می کند. وبعبارت دیگر اگر سیر ارتقائی انسان بطرف قوهٔ جسمی باشد، پس انسان «دیلوالیوشن» می کند، نه «ایلوالیوشن».

ولی اگر فلسفهٔ نشوء وارتقاء عبارت ازیك تطور عقلی وذهنی حیات است، درین شبهٔ نیست که این یك فلسفهٔ حقانی است، که باید یکی ازبلند ترین وبارزترین قوانین کون باشد، واین تطوری است که میتوانیم نام بزرگ نشوء وارتقاء را بر آن بگذاریم ومقصد اینگونه تطور وارتقاء عقلی این است که جانب یك غرض قدسی وعالی پویان باشد، وباارتقاء عمومی کائنات که سنت خلق وایجاد، وسلسلهٔ نظم وقانون است دروفاق گردد. نشوء وارتقاء حیوانی وآن هم درسایهٔ تنازع بقاء وانتخاب طبیعی وبقای اصلح عبارت ازین است که نوعی ازبین برود تانوع دیگری به میان آید. یکی بمیرد تا دیگری زندگی کند. جماعتی ویران شود تادستهٔ آبادتر گردد. ولی سنت حقیقی خلق این است که باسنت عام مابعدالطبیعه که خلق وایجاد ونظم است همنوا باشد. اگر سیر نشوء وارتقاء عقلانی بشر جانب مابعدالطبیعه نباشد، پس بکدام طرف خواهدبود. واگر حیات غرضی ندارد وبمقصدی متوجه نیست پس چیست؟.

اینگونه نشوء وارتقاء عقلی چیز جدیدی نیست، دراخلاق ارسطو همجا که آن دیده می شود. واین یکی ازمبادی بزرگ اخلاقی است که اخلاقیون زیادی درین باره حرف زده اند. ازان جمله شیخ ابوعلی بن مسکویه، درقرن دهم میلادی (قرن چهارم هجری)، درکتاب معروف خود (تهذیب الاخلاق وتطهیر الاعراق) زیرعنوان (اجسام طبیعی) سیر ارتقائی کائنات راشرح میدهد واز جماد گرفته تاحیوان وانسان، سلسلهٔ ارتقائی راتصویر می کند، وحتی حلقه های وصل بین جماد ونبات را نشان میدهد: ومرجان را هم ازین حلقه های وصل میداند؛ وهمچنین درنباتات وحیوانات درجه ها ورتبه هائی را قایل شده، درخت های میوه داررا مترقی تر می شناسد وهنوزازبین این میوه دار هاخرمارا که نر ومادگی دران نمایان تراست، مترقی تر میدانند.

شیخ ابوعلی بن مسکویه سخن را ادامه داده، تحت عنوان (مراتب حیوان) نشوء وارتقاء را از حیوانات پست و کم شعور بحیوانا تیکه قابل تعلیم اند میرساند، وبعد ازان بحیواناتی که قوۀ تقلید دارند می کشاند، وباز ازیشان ارتقاء را بافق انسان هائی که در آخر معموره اند (خواه درشمال وخواه درجنوب) می برد؛ وسرحد ها ی اخیر مغول را که عبارت از یاجوج وماجوج باشد، ونیز سرحدهای نهائی زنگبار رادرین جمله آورده واینهارا درابتدای افق انسانی واخیر افق حیوانی قرار میدهد، و بالاخره ابوعلی بن مسکویه ارتقاء رابه وسط اقالیم آورده وانسان متمدن رامظهر فعلی آن میشناسد، و بعد ازین قدم آیندۀ آنرابه سرحد مابعد الطبیعه میگذارد واورا بافق ملکی میرساند. واین است چیزی که شیخ ابن مسکویه آنرا «دائرۀ وجود» می نامد ومیگوید که درین دائره مبدء به مآل وبدایت درنهایت، اتصال پیدا می کند.

مولانا جلال الدین رومی نیز درمثنوی خود بهمین شیوه، ولی جذاب تروشیواتر، نشوء وارتقاء را شرح میدهد، وآنرا ازسرحد طبیعت به اعماق مابعد الطبیعه عبور میدهد (۱). اینجاست که اخلاق برای خود مثال و معیاری پیدا می کند و هم استنادی می یابد، اینجا است که لذت بهفت آب شسته تروبه هفت فلتر مصفی تر میشود و بهمان اندازه بیغش وبی درد و گوارا می گردد. نشوء و ارتقاء، طفلی بود که دردامان اخلاق بوجود آمده، وتنها حلقۀ وصل محکمی بود بین علم اخلاق وعلم مابعد الطبیعه. ولی نویسندگان اروپائی آنرا چیزی ساختند که اخلاق باید ازان پهلوتهی کند، و یااینکه به طفیل آن رنگ رفتار طوعی حیوانات رابخود بگیرد.

لذت و منفعت و سعادت، و ظیفه و خیر و کمال، همۀ این ها نزد شخص پست و بیمقداری که خودی خود را فوق بهیمیت نمی گذارد، عبارت است ازاینکه حظوظ جسمی وغرایز حیوانی خودرا تسکین دهد، ولی شخص روحی و عقلانی نیز درسلوك خود ازین شش لفظ

(۱) مولانا بلخی میفرماید:

از جمادی مردم ونامی شدم
و زنما مردم به حیوان آمدم

مردم ازحیوانی وآدم شدم
پس چه ترسم که زمردن کم شدم

حملۀ دیگر بمیرم از بشر
تابرارم از ملایك بال و پر

باردیگر ازملك بیرون شوم
آنکه اندر وهم ناید آن شوم

«مثنوی»

قاموس وسیع تری ندارد ، اما بفرق اینکه اینطور شخص اینطور ایدیال هارا در سطح بلندتری میگذارد . قیصر کالیکلا لذت وسعادت و کمال را در توغل به شهوت وغضب میدانست وقیصر مارکوس اورېلیوس ، لذت وسعادت و کمال رادر « تاملات » (۱) عالی خود میدید .

پس این شش لفظ است که ایدیال اخلاق را بصورت مجموع و یامتناوب تشکیل داده است ، تادیده شود که سطح حیات انسان چیست ؟ اگر سطح ، سطح بهایم و حتی سطح شر الدواب است ، طبیعی که این شش لفظ درخشان بااین سطح پست ، پست میشود ؛ واگر سطح ، سطح عالی وسطحی است که انسان خودرا مظهر روح ونور خدا می بیند ، طبیعی است که همین عنوان های فوق شکل قدسی و صبغهٔ خدائی میگیرد و همه از یك گریبان سر می کشد .

دربارهٔ تطابق به محیط ، گمان نمی کنیم تا کنون کسی از نویسندگان نشوء وارتقاء بیالوجی پرسیده باشد : که آیا این استعداد نشوء وارتقاء ، چیزی است که درسر نوشت ودر نفس ماهیت کائنات زنده مرکوز است ویا چیزی است که تنها مرهون مساعدت محیط است ؟ ایشان شاید درجواب بگویند که « ماموت » و « دیپلودوکس » تنها دراثر عدم مساعدت محیط منقرض شده اند .

ولی اینطور نیست که دونوع مذکور در اثر عدم مساعدت محیط از بین رفته باشند ، بلکه ازین سبب منقرض شده اند که نتوانستند برمحیط غلبه کنند . طبیعت تماماً بامحیط تطابق دارد وهمیشه به طبق محیط خود انقباض وانبساط واستحاله وانقلاب میکند ، ولی عضویت چیزی است که همیشه می خواهد برمحیط طبیعی غلبه کند واین غلبه در اثر نشوء وارتقاء ذهنی اواست ، اما آن موجود زندهٔ که تماماً بامحیط سازگار است وبر طبق آن زندگی می کند ، ازبین میرود . حیوان که دارای پروبال وپشم میگردد ، برای این میگردد که بر محیط غلبه کند . دیپلودوکس به محیط خود خوش بود وبر طبق محیط زندگی میکرد ، وآنرا عدم مطابقت به محیط از بین نبرد ، بلکه چون خیلی ها بطبع

---

(۲) تاملات Meditations نام کتاب مارکوس انتونینوس اوریلیوس (۱۲۱ ـ ۱۸۰ بعد میلاد) قیصر فاضل ورواقی روم که دران دربارهٔ فضایل : حکمت ولطف واحسان ، باسلوب بسیار شیوائی بحث میکند . این کتاب اثر جاویدی است دراخلاق عملی .

وتبع محیط خود ساز گار بود ' بمجرد بدل شدن محیط ' ازبین رفت . اما حیواناتی که بامحیط درنبرد بودند وازان سبب دارای بال وپر وتجهیزات شده بودند ' توانستند که ازقید محیط خود آزادشوند وبهر محیط زندگانی کرده بتوانند .

شاید دران سرزمینی که ماموت زندگی می کرد ' جانوران زیادی زندگی می کردند ' وشاید همهٔ ایشان دراثر تبدل آن محیط بآن سرنوشت ماموت گرفتار شده باشند ' ولی آنهائی منقرض شدند که بهمان محیط تطبیق شده و قناعت داشتند ' وبآن پای بند بودند . اما انسان مثلاً چون بامحیط درستیز بود و قبل از همه چیز بر محیط غلبه نموده وبلکه همه محیط ها را مغلوب خود ساخته و به همه جا پهن شده بود ' اگر یك محیط هدف مستقیم انقلابات طبیعت واقع می شد ' سبب آن نمی شد که انسان نوعاً منقرض شود .

حیوانات قطبی ویا استوائی که خودرا بمحیط خود تطبیق نموده اند ' اگرروزی بیاید که قطب موقع خودرا ترك دهد ومثلاً بهسکاندنیاواجای گزین گردد ' طبیعی است که رندیر ونهنگ (کرو کودایل) نوعاً منقرض خواهندشد ' زیراایشان بمحیط خود موافق وساز گار اند ' وبوفاداری محیط خودخواهندرفت ' ولی انسان وبعضی ازطیوروحیواناتی که بر محیط غلبه نموده اند ' اگردسته ویاصنفی ازایشان ازبین میرود نوعاً سقوط نمی کنند زیرا که خودرا بقناعت خودوقف یك محیط نساخته اند .

پس حیات سرنوشتی دارد که باید بهیچ منزل متوقف نشود ؛ وهرمحیط منزلی است که رفته رفته بآن تنگ میشود وحیات باید محیط وسیع تری داشته باشد . کرم پیله چند روزی بداخل بیضه است وچندی هم در روی برگها وچندی نیز درروی شاخه ها ' ولی روزی هم باید درفضای نیلگون بال کشائی کند . باشندگان امروزهٔ شهر نیو یارك دیگر نمیتوانند درروم ویاپمپی ویاآتن بیست قرن پیش ' زندگی کنند . آنوقت حیات شهری را چاه ها ومرکب ها ومزارع فنای شهر تامین کرده میتوانست ' ولی کنون معلوم میشود که خطوط اسفالت وآهن هنوزشریان های تنگی است ونمیتواند ایشانرا از فقرالدم وار هاند . وازین سبب محتاج اند بخطوط زیر زمینی وخطوط هوائی .

قبای محیط هرروز بآن زندهٔ که می خواهد زندگی کند تنگ شده میرود ، وحیاتی که درمدار ارتقائی خود پویان است ، باید هر وقت این قبا را تجدید کند ومانند مار همیشه‌پوست محیط خودرا ازخود بیفگند ومحیط جدیدی طلب کند . هر فرد وهم‌هر صنف‌وهر نوع که‌نتواند ارتقاء کند ، طبیعی است که بیك محیط میماند وباآن محیط ازبین میرود .

شاید انسانی که تاکنون توانسته است برمحیط‌غلبه کند ، اگرهمان انسانی باشد که‌در خور قافله سالاری حیات‌باشد ، روزی‌خواهد آمد که محیط زمین ازبین برود ، ولی او که باین‌محیط خود قانع نبوده و محیط های بریننی را پیشتر برای خود مهیا کرده باشد ، بارفتن این کرهٔ خاکی از بین نرود ومنقرض نگردد .

پس این سیر ارتقائی به کدام طرف‌است ؟ طبیعی‌است که‌جانب عقل‌واراده ! حس مرحلهٔ ابتدائی است که به‌عقل ارتقاء می‌جوید ؛ وتطوع نیزدر انجام خود باراده میرسد وعقل‌و اراده هم مراحلی رامی پیماید وسلسلهٔ‌نشوء وارتقاء‌خودرا طی‌می کند ، تااینکه رفته رفته‌ازقیدعوارض‌ماده‌خلاص‌میشود تابه‌علم کلی‌وارادهٔ‌فطرت نزدیك میشود ،وشاید سرمنزل آخرین آن‌این باشد که‌درعلم‌وارادهٔ‌کلی‌متفانی میگردد . نه اینکه‌دران فانی‌میشود بلکه دران باقی‌وجاوید می گردد .

اگر تاریخ طبیعی حقیقتی‌داشته‌باشد ، وآنوقتی که‌سرزمین « بلیمور یا » هنوزفرو نرفته بود وآنجا انسان‌های ابتدائی که‌فن‌آتش افروزی‌رانمیدانستند وگاهی خودرا بروی تنه های آب‌بردهٔ درختان می‌رساندند و آنجا ساعتی ماندگی شناوری خودرا کم میکردند . اگر کسی‌بایشان ازسرنوشت امروزهٔ انسان که‌بحروبر وهواوبرق وآتوم وحتی اشعه را تسخیر نموده است چیزی‌میگفت . آیا ممکن بود که بتوانداین حالات را برایشان تصویر کند ویا بشکلی ازاشکال بایشان مفهوم بسازد . ولی قدم ثانوی انسان که‌موعد قریب تری‌دارد آنقدرغریب‌تر ومحیرالعقول‌تر است که‌فهماندن آن بما بارها دشوارتر است ازفهماندن حال‌موجودهٔ‌ما به‌آن‌انسان ابتدائی . و مولانار است میفرماید :

آنچه اندر وهم‌ناید آن‌شوم .

غریزهٔ تنازع للبقاء اصلاً برای این است که انسان با طبیعت و با محیط طبیعی در ستیز باشد. اگر انسان با انواع دیگر ستیز داشته است ستیزهٔ او بالعرض بوده و تنازع حقیقی او با محیط بوده است. زیرا او اصلاً محیط را تنگ تصور می کرده و چنان می انگاشته که این انواع موجب تنگی محیط شده است؛ و همچنین اگر انسان با انسان در ستیز بوده است هم از این غریزهٔ کوری که گاهی در غرض و هدف خود خطا می کند؛ نشئت نموده است. طوریکه وحشی وقتیکه میخواهد بر علیه مرض قیام کند، پدر مریض خود را می کشد. ما اگر در هدف خطا نکنیم و غرض خود را که توسعهٔ محیط باشد، بشناسیم دیگر تا کام نمیگردیم. (مانند دو حیوانی که بسر جیفه چون محیط را تنگ می بینند، تنازع می کنند تا وقتیکه هر دو سقوط می نمایند.)

نقص بزرگتری که بمیان آمده است اینست که هر کس مکتب خود را بر عنوانی بنا کرده که گویا آن عنوان را در انحصار خود آورده است، بطوریکه گوئی آن عنوان بمعنی لغوی خود بر آن مکتب دلالت می کند. مثلاً مکتب لذت در اطراف خود خطی کشیده که باید لذت حتماً عبارت از لذات حسی و جسمی باشد. و نیز مکتب نشوء و ارتقاء، تطور را بهمان طوری می شناسد که خودش بآن معتقد است. ما درین مقدمهٔ خود لازم میدانیم که اکثر مکاتب فکری را معرفی کنیم ولی در عقاید شخصی خود آزادیم و ما مجبور نیستیم که مثلاً لذت را محصور به لذت ارسطیپس و یا منفعت را به مکتب بنتام محصور بدانیم و یا نشوء و ارتقاء را از نقطهٔ نظر نیتچه و سپنسر ببینیم.

نویسندگان اروپائی خیلی افراطی و خیلی متعصب اند و هر کدام نظام خود را آنقدر متحجر و متصلب می سازد که اندك تمایلی را از آن دائره بر خود حرام میدانند. اکثر ایشان بسیار می کوشند که از مابعدالطبیعه دور باشند، اگر فکر بیك آلهٔ قانونی مانند منطق محتاج باشد طبیعی است که به ما بعدالطبیعه، که منطق عالی تری است، محتاج تر است؛ وحتی اگر ژرف ببینیم فهم طبیعت بدون مابعدالطبیعت دشوار است، زیرا فکر انسانی نباید بدایرهٔ تنگ انواع و اجناس محدود و محصور شود، بلکه درین عصر آتوم وعصری که فکر یك نطاق وسیع تری می خواهد باید انواع را با اجناس وحدتی بدهد و اجناس

را با اجناس عالی و اجناس عالی را بمبادی و کلیات عالی تر و ممتنع تری متحد بسازد؛ و این چیزی است که مسئله را به ما بعد الطبیعه میرساند.

اگر مثلاً طبیعیات و کیمیا بگوید که ذغال و الماس از یك خاندان اند معنی آن این است که حقایق نزد این علوم بشکل فارموله ها جلوه می کند و اگر منطق، مادهٔ مشترك این اجسام را (مثلاً کاربون را) بحیث جنس بشناسد و خصوصیت های هر کدام را فصل های خصوصی ایشان در نظر بگیرد، پس گویا این جنس در هر کدام ازین مواد با فصل متحد شده و نوعی را بوجود می آورد، و هم گویا منطق باین طریق هر کدام ازین مواد را بحیث نوعی می شناسد پس همان حقایق که نزد کیمیا و طبیعیات عبارت از فارموله ها بودند نزد منطق به حیث انواع شناخته شده اند و علم اقتصاد هم این موادرا در نظر دارد و از حیث ارزش های زمانی و مکانی آنها گفتگو می کند که آن حقایق نزد این علم بصورت قیمت ها نمایان میشود. فن هم بین این عناصر فرقی میگذارد و بمعیار جمال با ایشان رفتاری دارد که همان حقایق برحسب معیار زیبائی خود میتوانند در فن نیز کسب نمودی کنند.

ولی آیا اخلاق با این مواد چه رفتار دارد؟ اگر اخلاق عبارت از مبادی لذت و منفعت باشد و آن هم به بهترین و شسته ترین شکل خود جلوه کرده و گفته شود که: « بزرگترین لذت برای بزرگترین تعداد » در ین صورت ممکن است بگویند که بزرگ ترین لذت و بزرگترین تعداد بصورتی حاصل شده میتواند که این ذغال و الماس بدست مللی باشد که قوهٔ انتاج و تولید ایشان زیاده تر است. و این چیزی است که بعضی نویسندگان اروپا خواسته و میخواهند. و هنوز این مکتب اخلاقی لذت، بارها خوب تر است از اخلاق ارتقائی نیتچه و سپنسر، که آنجا انسان باید باسایهٔ خود نیز در ستیز باشد تا میدان زندگی خود را فراخ تر نماید، زیرا آنجا حقیقت بحیث قوه تظاهر می کند و طبیعی است که الماس حق طبقهٔ ارسطوکرات است، ولی اخلاق بمعنی کلمه اگر به حقایق مذکور نظر کنند آن حقایق را بشکل «خیر» می بینند و خیر چیزی است که وظیفه و وجدان و اخلاقیت طبیعت اشیاء آنرا وشن می کند. ولی شاید باز هم وجدان هائی باشند که خیر را نشناسند و یا نخواهند

که آنرا بشناسند، وازین روشاید دربارهٔ خیر تنازعی پیداشود واین خیر برای مرافعه به پیشگاه قانون برود که آن جا آن حقایق باز خودرا به شکل فیصله و حکم قاضی ظاهر میسازد . اما اگر این «خیر» قدمی فراتر بگذارد وبسرحد مابعدالطبیعه داخل شود آنجا خود را با «دین» برادر می‌یابد، وآنجا در روشنی ایمان همه مبادی اصلی فضیلت گرداگرد خیر حلقه می‌زنند، وحقیقت خودرا بصورت حق ظاهر می‌سازند، وجانب کمال رهبری می کنند .

مثلا ذغال جگری وادی دیزل علاقهٔ سار و کان الماس کیپ تاون افریقای جنوبی، حقایقی می باشند که درنظر کیمیا عبارت از فارموله ها ودرنظر منطق عبارت از نوع ها ودرنظر اقتصاد عبارت از قیمت ها ودرنظر بنتام سرچشمه های بزرگ منفعت ودرنظر نیتچه وسپنسر استخوانهای منازعه وحق مردمان قوی است . ولی اخلاق حقیقی که به مابعدالطبیعه ارادتی دارد می گوید باید این ها موضوع اعمالی شوند که برحسب خیر باشد . ولی اگر خیر مبهم گذاشته میشود، شاید مکتب لذت بگوید که خیر لذت است و مکتب منفعت آنرا عبارت ازسودبداند ولی اگر خیر از پهلوی ما بعد الطبیعه دیده میشود دران وقت معیار دین هم در بین می آید، و اخلاقیت طبع اشیاء هم کسب وجود میکند وآنجااست که «خیر» بشکل «حق» جلوه . وحق چیزی است که هیچگاه مرکزخودرا گم نمی کند . اگرحق عبارت ازقوه میشود درصحنهٔ بیالوجی است، ولی درصحنهٔ مابعدالطبیعه‌حق، حق است وهرچیز بجای حقیقی خودحق‌است . واین‌حق‌است که‌موجب کمال است . چشم‌درزیر ابرو چشم‌است وحجرالاسوددر رکن‌یمانی حجرالاسود است . پس‌ازبین همه‌حقایق، حقیقت مابعدالطبیعی اخلاق بزرگ تر ومفید تراست وهمین حقیقت است که‌همه حقایق راروشن می‌سازد . وهمین‌حقیقت است که‌باعمال‌ما تعلقی دارد ودراندیشهٔ مابصورت «حق» ودراعمال مابصورت «خیر» جلوه می کند وبسر حد کمال رهبری می نماید .

ولی‌باز نویسندگان اروپائی اگر کدام‌یکی ازایشان تایك درجهٔ‌به مابعدالطبیعه رجوعی می کنند دیده میشود که‌درین طرف باز آنقدر افراط می کنند که نمی خواهد

به دهلیز تجربه تنزل کند وازین رو به علم النفس هیچ اعتنائی نمی نماید و تصور می کند که علم النفس چون بر تجربیات بنا یافته است دامان علم اخلاق را آلوده خواهد کرد، ومخصوصاً که علم النفس بعضی فضایل بزرگ را به غرایز پست تحلیل می کند.

مگر اخلاق و تربیه هیچگاه نمیتواند قدمی بردارد، اگر انسان بهمان مقام حقیقی خود شناخته نشود. بعضی ها مانند رواقیون و نیتچه میخواهند انسانرا بمقامی برسانند که ازمقام حقیقی انسان بارها بلند تراست، و برخی دیگر می خواهند مانند بنتام وسپنسر انسان را در باغ وحش داخل نمایند ولی، انسان نه آن است و نه این. انسان میتواند که از فرشته برتر باشد وهم میتواند که ازدام و دد فروتر باشد، زیرا که میتواند پست ترین غرایز خودرا به بلندترین ملکات ترقی دهد؛ و نیز میتواند قدسی ترین موهبت های خودرا آنقدر پست بسازد که آنرا در راه پست ترین خواهشات بخدمت وادار کند. انسان میتوانند آرزوهای غریزهٔ جفتی را بجائی برساند که بمشاهدهٔ جمال حقیقت برسد، چنانچه در قصهٔ سلامان وابسال است. طوری که میتواند بلندترین ملکات خود را درراه برآوردن خواهش های پست خود استخدام کند، طوریکه مقامات حریری ازابوزید سروجی حکایت می کند. وهمین اراده و اختیار است که بار امانت رابر دوش او گذاشته و دو صحنهٔ بزرگ طبیعت و مابعد الطبیعت را برای جولان عمل و نظر او آماده کرده است.

ما که درخود نظرمیکنیم می بینیم که در پهلوی عناصر مادی ما، بعضی عناصر شعوری نیزوجود دارد که درقوت و اهمیت خود از عناصر مادی برتراست و بلکه می بینیم که بر آن ها حکومت می کند. که میتواند بگوید که نور شعور انسان از مشت خاك او کمتر ویا کهتر ویاعارضي تراست. سپینوزا نیزمی گوید که خداوند واسع وعلیم است وازین است که طبیعت ازوسعت او وشعور ازعلم او بوجود آمده است. پس هرچه ازعناصر مادی وروحی که در کائنات دیده میشود ازهمان مصدر یگانه نشئت کرده، نه باین معنی که همه عناصر مادی وشعوری در آن هستی مطلق بحیث یك مخزنی موجوداست. بلکه باین معنی که همه این اشیاء مادی ومعنوی حقایق ثابتهٔ دارند، و این حقیقت ثابتهٔ شان از همان هستی مطلق است واختلاف موجودهٔ این حقایق دراثر عوارض وشئوناتی است که درسیر تنزلی باین چیزها ملحق شده است؛ که این حقایق در حقیقت قدسی و درهستی مطلق، بصورت

یك حقیقت بحت وصرف است که هیچ عوارض وشئونات ومقولاتی رادران راه نیست . پس این حقایق که نزد عرفای ما بنام اعیان ثابته وعالم مثال ونزد فلاطون بنام «مثل» یادمی‌شود دران وقتی است که از حجلهٔ غیب و وحدت صرف تنزل نموده و بحیث کلیات بفکر بشر آمده است . دیونیزیوس (اریو پجایت) همه خوی‌های زنده‌را که در کائنات مشاهده می کند، به‌صفات خداوند نسبت میدهد وبلکه میگوید که صفات خداوند است که در کائنات فاعلیت دارد .

پس خداوند مبدء همه شعبه‌های وجود است ، ووقتیکه مبدء همهٔ آن ها باشد طبیعی است که معاد آنها نیز هست ، زیرا تاجائیکه می بینیم دنیای ما دنیای کون وفساد، دنیای انتقال واستحاله ، وعالم نمو وزبول ، وصحنهٔ ترقی وانحطاط است؛ وحیات همیشه در بین این شاخص ها سیر می کند . ما ازهرچه ترکیب شده‌ایم بهمان چیز تحلیل میشویم وهمان مبدء ، مآل ما نیز هست . ما نظام شمسی را می بینیم که برهمین منوال مبدء ومعاد، سیر می کند وبلکه تمام نظام های اجرام علوی، یکی فوق دیگری، برهمین وتیره است؛ واین وقتی است که به‌وسعت جانب عظمت نظر می کنیم . ولی وقتیکه دروسعت جانب کوچکی نظری بیفگنیم نظام آتوم را برعین این سلوك می بینیم . پس ما که جبراً در هر دو صحنهٔ وسعت بهمین شیوه رفتارداریم ، چرا ارادتاً سلوکی داشته باشیم که ازین نظام عمومی عالم خلق، جدا باشد ، وازین جهت بود که فلاطون خیر و سلوك مارا بروفاق کائنات میگفت ومیخواست سلوك انسان (وبعقیدهٔ او عالم صغیر Microcosm) ، برهم آهنگی بکائنات (عالم کبیر) باشد . ارادهٔ که برای انسان تایك اندازه داده شده است ، برای این است تا اگر بتواند این سیر را تائید و تسریع کند ؛ نه اینکه اراده و شعور را برخلاف این سنت لایزال بکار اندازد .

ما اگر قوانین وضع می کنیم ، طبعاً دیگر چاره نداریم بجز اینکه حتی الوسع ازقانون فطرت انگاره کنیم ، فن ما عبارت ازین است که مطابق به‌طبیعت باشد . تکنیك ماهم متکی بران است که باید بروفاق تکنیك طبیعت منسلك گردد، پس ما می بینیم که نظر وعمل ما تا وقتی که بروفق فطرت نباشد هیچ نجاحی ندارد؛ واین خود

دلیلی است که اگر برای سلوك خودنجاحی خواسته باشیم، باید ارادتاً بکوشیم که سلوك هم بروفق فطرت کائنات باشد. ما که فطرتاً بر شته های محکم طبیعت و شعور، بهسیر عمومی کائنات وابسته ایم چرا ارادتاً براه دیگری برویم !.

ما می بینیم که مانند باقی عوالم طبیعت وبهمراهی آنها دریك مداری سیر انتقالی می کنیم که ازان سلوك سر تافته نمی توانیم وهمچنین نیز مانند آن عوالم سیر دیگری هم داریم که آن سیر وضعی ما است. ولی بفرق اینکه حرکت وضعی اجرام علوی که دور محور خود می کنند اختیاری نیست، ولی ما سیری را که دور هستهٔ مرکزی مطالب ومفکورات خود می کنیم، بعضاً اختیاری است. گویا حرکت انتقالی ما بمانند حرکت انتقالی باقی اجرام؛ غیرارادی است، ولی حرکت وضعی ما و بگفتهٔ سالکان وحدت الوجودی (سیر وسفر درخود) نوعاً اختیاری است.

اجرام منظومهٔ شمسی بدور خورشید میگردند که خورشید مرکز آنها ست، وهمچنین الکترون ها بدور پروتون طواف می نمایند که هستهٔ مرکزی آنها است، درانسان نیز بهمین منوال عواطف او گرد مرکز خودی او حلقه می زنند. خودی انسان برحسب درجائی که آینده در بارهٔ آن تفصیل داده می شود، عبارت است از مفکورات وایدیل های او، وعواطف او نیز (طوری که تفصیل آن خواهد آمد) عبارت است ازمظاهر غرایزی که دارد. پس وظیفهٔ ارادی انسان این است که اولاً بکوشد بروفق مثالهائی که طبیعت تکوین بآن ها رهنمائی می کند وفلاطون آن ها را بنام مثل شناخته؛ وباز دیونیزیوس آن ها را بحیث صفات خداوند معرفی نموده است، برای خود ایدیالی انتخاب کند. یعنی ایدیالی که باآن ها در وفاق باشد.

مقصد این نیست که باید همه مثل دریك آن ودر همه خودی ها و همه عالم ها درنظر عمل وبدست اجراء گرفته شود. بلکه اینطور که مثلاً در خودی دینی وشرعي این حقیقت بشکل صفت ویا مثال «حق» تظاهر می کند؛ ودر خودی فنی همین حقیقت بصورت «جمال» جلوه می نماید؛ وباز همین حقیقت درخودی اخلاقی به صفت ویا مثال «خیر» خودرا بوجدان می رساند، ودر خودی صوفی برنگ «حقیقت» که هر کدام ازینها اراده رابه «کمال» رهنمونی می کند.

پس سالك وحدت الوجودی ویا اخلاقیت صوفی ، ازین حقایق اینطور استنباط می کند : (۱) درعالم علوی می بیند که این مثل ویا این اعیان از همدیگر امتیازوفرق جوهری ندارندو مخصوصاً که آنها مظاهر مستقیم تر آن حقیقت مطلق و بیچون اند . (۲) و باز و قتیکه در عالم سفلی نظر می کند، می بیند که هیولی وصورت و یا پروتون والکترون چندان سرحدات بارزی ندارد . طوری که هم ملاحظه می کند که بین قمر هرشل وسیاره های مشتری، ویابین قمر ما و کرهٔ خاکی ما وحتی بین سیارات وشموس همچندان فرق اصلی وجوهری موجود نیست . ازین رو عقیده می کند که موجود مطلق وحقیقت حقیقی درهمه کائنات عبارت است ازیك «هستی» که به شیونات و تعینات خود عالم کثرت را بوجود آورده است . وبیدل راست میگوید :

موجود تامی است باقی تو هم　　　　　از عالم خضر و تا مسیحا !

(۳) و ازین رو می کوشد که ایدیال او چیزی باشد که به حقیقت مطلق و یا بصفات ذاتی او ارتباط وهم آهنگی داشته باشد .

درست است که موضوع های باقی علوم هم عبارت ازهمین حقائق رتبهٔ دوم است؛ ولی سالك حقیقت موضوعی خود را تنها غایهٔ فکر خود نمی سازد، بلکه جذبات وعواطف خودرا نیز در اطراف آن تمرکز میدهد، وازین است که سالك وحدت الوجودی را نمیتوان چیزدیگری شناخت، الااینکه اورا سالك حقیقی اخلاق دانست.

بلی سلوك نزد وحدتیون عبارت از رفتاری است که به تحریك جذبات وعواطف شوق ومحبت، جانب آن مثالی متوجه میشود که بعنوان خیر وزیبائی آئینهٔ جمال حقیقت مطلق و معیار کمال انسانی شده است. پس مثال ومعیار عبارت است از خیر وزیبائی، ومحرك هم عبارت است ازعاطفهٔ حب وغریزهٔ شوق؛ واستناد نیزعبارت است ازهمآهنگی به فطرت که طبعاً باید بحیث الهام بهوجدان موجودی که زادهٔ فطرت وپروردهٔ آغوش آن است، بصورت مستقیم برسد؛ وطبیعی است کسی که به پیام فطرت گوش میکند، باید در هر کاری که میکند، بمراعات مثال خیر وزیبائی کند، وغایه عبارت ازان کمالی است که درروشنی خیر وزیبائی مثالی، درخودی نهائی وبرین اومتحقق میگردد.

شاید کسی بگوید: اگر وجود درمبدء ومآل ودر مظاهر بزرگ و کوچك خود وحدتی دارد، پس این حسن وقبح، واین خیروشر، واین نیك وبد، واین صواب وخطا، از کجا نشئت میکند. جواب این است که در اصل حقیقت ودر ذات ماهیت خود، هیچ قبیحی درخلق خدا وجود ندارد. هرچیز، خیروزیبا ونیك وصواب است. اگر درعالم خود، درمدار ومحور طبیعی خودباشد. ولی وقتیکه اشیاء ازموضع وعالم خود بیرون شود آنجا قبح وشر وبدوخطا بوجودمی آید؛ درآنجائی که اراده تماماً ارادهٔ فطرت خدا است ازین چیزهای منفی هیچ صورت نمی گیرد؛ واگر صورت هم بگیرد درآنجاشر وقبح وخطابعنوان تباهی تبارز میکند. مثلاً اگر جرمی از اجرام علوی ازمدار خود بیرون گردید (که آن هم ازارادهٔ کلی فطرت خارج نیست) ؛ البته موجب تصادم وتباهی آن خواهدشد، ولی درآنجا که ارادهٔ بشررا دران دخلی هست، آن تباهی اولاً بشکلی ازین اشکال منفی مذکور جلوه میکند. مثلاً غریزهٔ جفتی که برمحور تکثیرنسل دورمی خورد ودرمداری که بامدارهای باقی غرایزمتوازی است سیر می کند، باید ازین مدار ومحورخودبیرون نشود. ولی وقتی که غایهٔ خودرا گم کند ومنحرف شود وباغرایز دیگر امثال غریزهٔ غیرت وحمیت وتملك وامثال آن توازن وتحاذی خودرا ازدست دهد ومرکزیت خودی عقلانی راترك کند. طبیعی است چیزی می‌شود که ازحیز طبیعی خود بیرون شده وبد، وزشت وشرمی‌شود. خار دربین محیط خود زشتی ندارد، اما دربستر انسان زشت وشراست، سیماب بحالت طبیعی ومقدار معین خود دربین مقیاس الحرارهٔ طبی مثلاً، نیك است ولی بشکل سبلمه وبیش ازاندازه، دربین قنات هضمیهٔ انسان بد است. باسیل کولی دربین قولون چیز بدی نیست بلکه مفید است. ولی دربین زهره بد وشر است.

واینکه می بینیم دین واخلاق برای رفع این شرور، قوانینی امثال قوانین نکاح وغیره وضع نموده ومیکوشد این غرایز را باغراض اصلی وفطری آنها نزدیك تر کند، نشانهٔ این است که بشر بهالهامات فطرت گوش میدهد ومیکوشد تاارادهٔ خودرا نیز بروفق ارادهٔ عمومی فطرت بسازد. واراده را عادت دهد که هرچیز را بموقع آن بشناسد. پس سالك درهمه کارهای خود میکوشد که خیروجمال هرچیزرا بجای حقیقی وحیزطبیعی

آن بگذارد. او می بیند که اگر به جان، به مال، به آزادی، به عرض، به حیثیت، به سمت دیگری تطاول میکند، میداند که این حقوق را که به جاهای اصلی خودها، خیر و زیبا بوده اند، بواسطهٔ این تطاول واستعمال بیجا، از حیز اصلی آن ها بیرون نموده وهمهٔ این زیبائی ها را زشت ساخته واین طیبات را به خبیثات مبدل کرده؛ وحتی خلق خدارا تغییر داده است.

سالك در نظام های عالم طبیعت نظر میکند واین نظام ها را موجودات عقلانی تصور می کند، به فعل وانفعال طبیعی غور نموده واین هارا عملیهٔ کیمیائی دنیای کون وفساد می شناسد، بحرکات گوناگون ومدار های مختلف الشکل کرات آسمانی نظر می کند ومی بیند که اعمال میکانیزم اصلاً وقاتاً در فطرت موجود است.

ولی چطور این چیزهارا میداند؟ برای اینکه همهٔ این چیزها تمهاد رجائی تمرکز کرده وجمع شده اند که آن جای عبارت از نفس او است، ولی این خودی او علاوه بر اینها ادراك وعاطفه واز همه بالاتر ارادهٔ دارد که در هیچ موجودی ازین عوالم فطری موجود نیست، وازین است فطرتی که آن موجودات را بر راه های محدود ومحصور آن ها میراند وسوق میدهد؛ انسانرا بر سلوك اختیاری او الهام می کند. پس انسان از عالم صغیر فلاطون بیشتر وپیشتر است وحق دارد اگر سالك اورا «دنیای کبیر» بگوید.

زیرا وقتی که سالك خودرا در آغوش فطرت می بیند، طبیعی است که خود را با آن مقارنه وموازنه می کند ومی بیند که مثلاً خورشید دارای مبدء روشنی است وماه استعداد آنرا دارد که از آن نور بگیرد. روز حالتی است که آن روشنی را آشکار می کند وشب نوبتی است که آنرا می پوشد وآسمان چیزی است که دارای بلندی وزمین بساطی است که دارای وسعت است. یعنی هر کدام ازین مظاهر طبیعی دارای طبیعت بسیطی است وبر سیر طبیعی خود مجبول ومجبور است. وهر کدام در اثر فعل وانفعال طبیعی ویا سا ختمان میکانیکی ویا هم جاذبهٔ عمومی، بر وظیفهٔ طبیعی خود جریان دارد. ولی نفس انسان دارای کمال وتقویمی است که همهٔ آن عناصر وخواص مذکور در آن نهفته است. وهمهٔ آنها به تعدیل وتسویهٔ مخصوص در آن تعبیه شده است. ولی چیزی که در آن هست وباقی موجودات عالم فطرت از آن محروم است، این است که نفس مذکور به خمر وشر، ونیك وبد

وسعادت وشقاوت؛ وبالا خره به فجور وتقوای خود، ازطرف خداوند الهام شده است . پس کمال این نفس درذات خودش موجود است؛ وچیزی که بکار دارد، همانا این است که تربیه وتزکیه شود وصیقل خورد، تاجوهر فطری آن آشکار گردد، وازین است که کسیکه این نفس را تزکیه می کند رستگاراست وآنکه آنرا می پوشد وفاسد می کند ناکام است.

پس او بطوریکه درهمه کائنات فطرت، نمی خواهد که هیچ چیز ازبین برود ویا ازحیز طبیعی خود بیرون باشد، درکائنات خودی هم نمی پسندد که هیچ غریزه از بین برود ویااز جای اصلی خود خارج شود . او نمی خواهدغریزه رابکشدویاپایمال کند ونه هم میخواهد غریزهرا بموضوعی بگمارد که بآن ساز گاری فطری نداشته باشد . بلکه می خواهد آنراتزکیه کند وآنرا بیك چیز بهتروعالی تری انکشاف دهد . اواگر درعالم خودی بزرگ خود، کدام شیطانی رابیابد آنرا بدست خود مسلمان می کند وآنرا مرید ودستیارهٔ خود میسازد .

سالك می بیند که تجربیات اولی انسان سبب آن میشود که انسان بتواند کلیات را دریابد ودریافت کلیات اورا مستعد آن میسازد که سری بآنسوی طبیعت بکشد پس اومیداند که معرفت خیروشر، سه درجه دارد : درجهٔ عملی که بفن نزدیك تراست، ودرجهٔ علمی که دنیای سائنس است، ودرجهٔ بلند تری که سقف عالی فلسفه ومابعد الطبیعه است . وازین روسالك برغم مکاتب اخلاقی اروپائی، نمی خواهد ازین سه جماعت دروس اخلاقی فقط یکی رابگیرد وازدیگر جماعات آن انکار کند ومثلاً بگوید که اخلاق فن محض است ویاعلم صرف ویا فلسفهٔ مطلق ، وهر کدام را که قبول نمود ازدو جماعهٔ دیگر صرف نظر کند، سالك درمراحل ابتدائی سلوك ، داخل مکتب ابتدائی عمل وفن سلوك میشود تاوقتیکه به تعود ملکات نیك وارتیاض ، استعداد آنرا پیدا کند که بمکتب متوسط علم سلوك قدم گذارد ، ودرانجااز تجربیات واعتیادات مکتب ابتدائی سابق خودوازاخذ کلیاتی که سپس درین مکتب متوسط نموده است ، میتواند کلیات رابخوبی درك کند وازان هاقوانینی انتزاع کند. مثلاً اومیتواند که درین مرحلهٔ دوم ؛ گناه رابحیث کلی و بحیث یك قانون بشناسد که : « درنفس دغدغه پیدا میکندوانسان نمی خواهد که مردم بران اطلاعی

پیدا کنند . (۱) » و گویا سالك درین مرحله ' ازان جماعه و مرحلهٔ که تنها در اثر دیکتیت وتلقین ' امر وهدایت می‌شد ' گذشته وصلاحیت آنرا پیدا کرده که وجدان او بتو اند از کلیات دنیای فطرت الهام بگیرد ؛ وبحیث یك قاعدهٔ کلیه ازهر چیز که از حیز طبیعی بیرون شود ' ولو که عمل خودش هم باشد ' بران قضاوت کند ' وازان کراهت واشمئزاز حس نماید ' ولی این مرحله هم برای او نهائی نیست و باید روزی بجائی برسد که ببینند این کلیات در آنجا بطوری باهم متحد و متفانی می‌شوند که رود ها در ان دریای محیطی که همه اوقیانوس ها را احاطه کرده است . آنجا همه چیزرا بهم مربوط وهمدرد وهم آغوش می‌یابد ومی بیند که حقیقت مطلق بادنیای شیون خودبی علاقه نیست ' آنجا بخوبی این مفهوم در وجدان او انعکاس میکند : « رحم کنید برانچه بر زمین است تا رحم کنند برشما آنکه در آسمان است (۲) . »

پس درنظر سالك اینطور نیست که سلوك بطور متناوب و مانعة الجمع عبارت است یکی ازین سه شعبهٔ فن و علم وفلسفه ' بلکه عبارت ازهر سه است ' که یکی بعد دیگر کسب وجود میکند . و باید طبقات عامه در خاندان ها ونزد آموز گاران ابتدائی ' بآن طور اعمالی متعود شوند که وضع هر چیز را بجای حقیقی آن بشناسند ؛ و بعد اگر توانستند

(۱) اشاره بحدیث « الاثم ما حاك فی النفس و کرهت ان یطلع الناس علیه . »

(۲) اشاره بحدیث ارحموا بما فی الارض یرحمکم من فی السماء » . طاهر عریان هم برین درجهٔ عالی وفلسفی سلوك اشاره می کند که میگوید :

تکه نا خواندهٔ علم سموات ... تکه نا بردهٔ ره در خرابات

تکه سود وزیان خود ندانی ... بیاران کی رسی هیهات ! هیهات

مقصد طاهر این است که تا علم ما بعد الطبیعه و علم طبیعی و علم ریاضی را که نصاب مکمل حکمت آنروز ه است نخوانده ای ' نمیتوانی به سالکان همراهی کنی . علم سموات عبارت از علم ما بعد الطبیعه است که حدیث فوق گواه آن است . خرابات هم عبارت از عالم طبیعت است طوری که سید غوری (امیر حسینی سادات) وشیخ شبستری درین باره در گلشن راز تفصیلی داده اند . و هم دانستن سود وزیان عبارت از علم ریاضی است . واین سه علمی بود که در هر شعبهٔ مکمل حیات ضروری گفته می شد طوریکه نیز درین شعر خاقانی است که می گوید :

نمازی کز سه علم آرد فلاطون بیره زن بینی ... که یکدم چار رکعت کرد وحاصل شد دو چندانش

خودرا بجماعهٔ دوم برسانند تابه ساحهٔ علم الیقین فضایل راه ببرند ، وا گرازین زیاده هم حظی داشتند طبیعی است که فراتر رفته بموقفی خواهند رسید که فضائل را درروشنی حق مطلق بقیافهٔ عین الیقین آن‌ها خواهند دید .

چیز دیگری که درین جاهست این است که سالك انانی است وهیچگاه نمیتواند غیرخواه شود، زیراسالك طریقهٔ وحدت، هیچ غیری رانمی شناسد . درمرحلهٔ اول آنرا برادر خود میداند ودرمرحلهٔ دوم دربین خود واو فرقی را نمی بیند ودرمرحلهٔ سوم آنرا عین خود میداند ولو که ازهر عالمی باشد . سالك غیر ازخود دیگر چیزی رانمی بیند که آنرا بخواهد او آنقدر درحقیقت فطرت محواست که فطرت را درخود حل و مزج می یابد و لذا شعوراً بقوانین فطرت آنقدر هم‌آهنگ است که گوئی این قوانین خودش می باشدوهمه چیز بفرمان اواست، طوریکه پیرداناى گیلان اینچنین می دید .

سالك بااین مجادلهٔ که سلوك عبارت ازعمل است ویانظر ، هیچ جوابی نمیدهد زیرامی بیند که میکانیزم وتفاعل کیمیاوی کائنات، عملیه ایست که برحسب قوانین میکانیکی وکیمیاوی در کار است . اومی بیند که در کائنات هرعمل بروفق نظامی است وهیچ نظام بی عملی گذاشته نشده است ، وازین است که اومی بیند که فطرت مجموعهٔ نظر وعمل است . ولی بجائی میرسد که حقیقت رادر موقعی مشاهده می کند که آنجا اثنینیت نظروعمل نیزازبین میرود، والبته سالك درین جا است که در مقابل این نورروشن ، که «نورآسمان هاوزمین است» وهنوز به طیف انوار ملون شیون کائنات تنزل نکرده است، به بهت وحیرت دچارمی شود، وهمین است معرفتی که نفس میتواند بخدای خودداشته باشد واین است عبادتی که درخور روح روشن انسان است .

مااینجا می بینیم که درزیر سقف عالی وپهناورمابعدالطبیعه رفته رفته همه مکاتب فکری اخلاق باهم جمع میشوند وآشتی می کنند، وهرچهار مکتب سقراطی باخیل وحشم رومی واسکندری واروپائی نو وکهنهٔ خود ، زیر گنبدخانقاه گرد می آیند. وآنجالذت هم‌مزهٔ پیدامی کند . آنجا لذت والم به‌بدرقهٔ مقصدبزرگ (چون دو انبازی که زیر فرمان یك شوهر مقتدر وتوانا وعادل مانند دوخواهر

می‌شوند ،باهم ساز گار میگردند . لذت والم با اینکه اصلا ضد همدیگر نیستند و ذاتاً حالت‌هائی می‌باشند که عمل کامیاب ویا ناکام رابدرقه می کنند وآن هم در اعمالی که سهل‌الحصول و گذری است، ولی در مقاصدی که بسیار بزرگ است ، مخصوصاً مقصد عالی وسترگ ولایزال روح که راه دور ودراز و پرنشیب و فرازی دارد ، این لذائذ وآلام مانند پهلوهای سایه وروشنی است که در هرسنگ و سفال این راه موجود است . وحتی بسیار دیده می‌شود که سالك ازالم متلذذ واز لذت متالم است . و اگر فرق جزئی بین لذت والم مشاهده کنند شاید در عالم طبیعت باشد، ولی در ماورای دنیای طبیعی همهٔ این چیز هامر تفع میگردد .

سالك مسافری است که درخود سفر می کند .اوخودراعالم کبر میداند ومحتاج نیست که درعالم طبیعت سیر کند، او بمثل فیخته Fichte بیك مثالیت عندی Subjectivf dalism قائل است ،وهمه حقایق خارجی رابیرون از ادراك خود نمیداند.اوطبیعت ومابعدطبیعت را درخودمشاهده میکند، و لذا سیر آفاق را درنفس خود می کند . ارسطو میگفت که مبدء حرکت درذات فلك است. پس حرکت در افلاك برای غایهٔ دیگری نیست .بلکه حرکت ذاتاً غایهٔ اجرام سماوی است .ارسطو تادرجهٔ راست میگوید،وجود بی غایهٔ نیست؛ وحیات هم خواه‌مخواه بی‌مقصدی نمی‌باشد.دهرها وقرن‌هاوعصرها میگذرد که‌این کرات آسمانی مانند سبوهائی که روی‌چرخهٔ کوزه گر است دردوران اند وهمین دور ان است که‌ساختمان ذاتیت آنهارا تکمیل می کند؛ ومعلوم نیست که می تحقق ذاتی را کدام وقت درسبو خواهند نمود ،وآیا بآن سرمنزلی که‌میرسند توقف خواهند کرد ؟پس حرکت وسیر وسفر است که موجب حفظ ترکیب ونشوء و ارتقاء وتحقق موجو دیت این اجرام علوی شده ،وهمین تجوال است که آنهارا جانب صحنهٔ ابدیت ،جانب یك ایدیال سرمدی می کشاند .انسان هم‌هرچند که بااین کائنات سیر میکند وبسر نوشت‌این‌ها نوعاًشر کتی دارد،بازهم ازخود دورخصوصی ودورحیات ودور تکمیلی دارد که بر محور خود ودر عالم کبرا ی خود سفر مخصوصی می کند، که‌از سیر این نظام طبیعی بار ها قوی تروسریع تر ومر کب تراست .هزارها عالم را پیموده است وهزاران عالم دیگر پیش پای او می افتد

وازان‌ها عبورمی کند (۱) . انسان غایهٔ بزرگی دارد . واین غایه هم بمانند نقطهٔ مقطع مسابقهٔ اولمپیائی ساحهٔ محدودی نیست بلکه غایه ایست که در ذات خود لایتناهی است . طوریکه استعداد انسان لایتناهی وراهی که بایدپیموده شود نیز لایتناهی است ، هزاران بار کرات آسمانی ، حتی مشتری وزحل وازان گذشته نسر طائر ونسر واقع ، منازل خودرا از سر گرفته اند ، ولی این مسافر هنوز درخود سفر می کند و بسر منزل مقصود نرسیده است . واین جا است که بداهت عقل به‌حقیقت کلیات وبه خلود روح ایقان می کند . و اگر روح جاویدان نباشد ، حیات بیش از یك بازیچه چیز دیگری شده نمی تواند . (۲)

آیا غایهٔ حیات این‌است که ارستیپوس خودرا بشاه سیسلی برساند و از ریزه خواری خوان اوغایهٔ حیات خودرا که به عقیدهٔ او لذت آنی‌است ، دریابد تا اینکه دیوجانس اوراسگ شاهی بنامد . ویا اینکه بنتام لذت را بیشتر کثیف وزیاده ترمتحجر ومغشوش نموده بنام منفعت آنرا غایهٔ حیات جاوید انسان بسازد ، ثروت که سرمایهٔ منفعت است ، بهیچ‌صورت غایهٔ حیات گفته نمی شود واگر بشود ذریعهٔ جزئی است دریك‌چند میلی ازین‌سفر طولانی ، که آن‌را چندروزی است که ایجاد کرده‌ایم (۳) که‌سعادت ارسطو هم چندان ازین لذت ومنفعت مزیتی ندارد .

این‌جاشاید کسی بگوید که‌انسان درین حال بحیث فرد ، بی‌غایه وبی بهره است . طوری که بحیث کلی‌هم غایهٔ معین ومحدودی ندارد . بلی ! بسیار افراد انسانی انسان نیستند واین باررا بمنزل رسانده نمی‌توانند وازپل صراط این سفر عبور کرده نمیتوانند ،

---

(۱) شیخ‌شبستری میگوید :

دلیران جهان آغشته در خون | تو سرپوشیده ننهی پای بیرون
اگر مردی برون آی وسفر کن ! | هرانچه پیشت آیدزان گذر کن !
میاسا روز وشب اندر مراحل ! | مشو موقوف همراه و رواحل !

(۲) «پس آیا شما پنداشته‌اید که شمارا بیهوده آفریده‌ایم و شمابماواپس رجوع نمیکنید » (قرآن پاك)

(۳) بزر خود را مبند ای بندهٔ زر | که زر ازگوشهٔ چشم توزر شد.

طوری که می بینیم بعضی از اجرام علوی هم نتوانستند که بر مدار خود ادامه دهند وبهر عاملی از عوامل که بوده، ازراه بیرون شده وبسر خورده خرد وخاش گشته اند، که هنوز اجزاء شان در فضا پراگنده است. ولی بسیاری از افراد انسانی این سفررا بخوبی پیش برده وبیشتر به فطرت هم آغوش شده وهنوز میتوان گفت که بیشتر بافطرت همکاری نموده واین سفررا کوتاه تر ساخته اند. پیشوایان روحانی ومفکرین عقلانی وکاشفین، درین مدت کوتاهی که دورهٔ تاریخ گفته می شود، مارا شعوراً بغایهٔ ما خیلی ها رهنمائی ومساعدت کرده اند. مخصوصاً که نظام شعوری وادبی ما بارها مستورتر وغیر منکشف تر معلوم می شد، وما می بینیم درین دورهٔ کوتاه عقلانی، نسبتاً گام های وسیعی جانب غایهٔ مقصود برداشته ایم. این مردم بودند که درسفر انفسی ما، قافله سالار ما شده وروشنی ضمیر ایشان روشنی بیشتری در آفاق افگنده است.

ما می بینیم که انسان بهیچیك از مراحل مادی و معنوی حیات توقف نمی کند وتوسن سرکش طلب او بهیچ منزل ایستاده نمی شود. هر چیز که بنظر او غایه جلوه می کند، چون به آن میرسد می بیند که غایهٔ او نبوده، بلکه نشانهٔ فرسنگ است ولذا اورا مهمیز می کند تا گام های خودرا سریعتر سازد. انسان درماورای سیرابی، تشنه گی جدیدی حس می کند وماورای سیری، گرسنه گی نوع دیگری بخاطرش خطور می کند، وماورای هر زیبائی، زیبائی دیگری بنظرش می رسد وحتی تصور می کند که جوع وعطش وزیباجوئی کلیاتی می باشند که این آب وآن نان و فلان جمال جزئیات آن کلیات است؛ وازین است که انسان همیشه دریك مراق ویك تفکر ویك جستجوی دائم است.

وما نند کسی که خواب خودرا فراموش کرده ودر جستجوی تعبیر آن است؛ همیشه سودائی به سر دارد گاهی بپای بعل سر می ساید واشك میریزد، وگاهی نزد عشتروت فرزندرا قربان می کند؛ وگاهی نزد هیکل ناهید که بدست خود تراشیده است، بسجده می افتد ودل راازراه دیده بیرون می آورد. این چه سودااست وکدام حساب لذت ومنفعت دران است؟ شکی نیست که نقش گام های جستجوی لذت ومنفعت انسان، درپیکر این کائنات زیاداست، ولی آبده هائی

که بشر درین طلب مرموز خود دارد، بزرگ ترین آثار مجاهدهٔ اوست، هیچ بنای لذت ومنفعت، باندازهٔ اهرام وابوالهول وبت‌های بامیان ومغارهٔ الیفنته وجو کشوری بزرگ وباعظمت نیست وآنقدرها قریحه وجذبه دران بصرف نرسیده‌است، ولی هیچکدام ازین طپیدن های او بیهوده نرفته وبهرمنزل که رسیده بمنزل آینده آشنا تر شده ورفته رفته نقاب ابهام ازروی جمال حقیقت کمتر ونازك تر گشته‌است.

ولی جواب اینکه انسان بحیث کلی هم غایهٔ مشخص ومعینی ندارد، این است که حقیقت تا کنون نقاب راازچهره نیفگنده است، حقیقت، حقیقت است، حقیقت بدهی است، حقیقت آنقدر روشن است که حقایق درسایهٔ آن دیده میشوند. آری اسفرما برای آن است که درخود بپیچیم وهرروز مانند گوهر پوستی را ازتکمیل برخود بیفزائیم تا کامل ومستعد آن شویم که حقیقت قدیم ومجرد ولایتناهی رادریافته بتوانیم. این سیر طبیعی ماست واین نشوءوارتقاء ماست؛ وما باین سیر مجبولیم؛ واگر این سیر را اسپنسر میدانست آنوقت گفتهٔ او چقدر بجا بود که: باید سلوك انسان بطوری باشد که بروفق سیر انتخاب طبیعی باشد، آری باید انسان سلوکی کند که درراه غایهٔ کلی فطرت او مساعد وهمآهنگ باشد، ما فطرتاً مجبولیم که جانب حقیقت پویان باشیم واگر ارادهٔ ما، مارا برفتاری وادار کند که بروفق این سیر باشد دران وقت ماراد تاً نیز به هم آهنگی فطرت رفتار خواهیم داشت وبه غایهٔ خود نزدیك ترخواهیم شد، واگر بعکس آن، ارادهٔ ما مارا براهی برد که مخالف این سیراست دران وقت حال ما، حال آن اجرامی است که ازراه خود بیرون شده ومتصادم گشته اند. بفرق اینکه سقوط آن اجسام، سقوط مادی صرف است وسقوط ما، سقوط مادی ومعنوی.

اینطور نیست که سالك حقیقت راصرف درحال اطلاق وتجرد آن می جوید وبمظاهر کاری ندارد؛ بلکه صوفی مظاهررا بهمه انواع آن می شناسد وبآن عقیده وعلاقه منداست، این مظاهررا از دوسبب دوست دارد: یکی اینکه ازخودش بیگانه نیست وازطرف دیگر بیگانه راهی است جانب حقیقت. پس صوفی ازمظاهر لذت والم ومظاهر منفعت وسعادت، بیگانه نیست، بلکه بکمال شوق باین هامی نگرد، ولی این هارا غایه نمی شناسد

اگر لذتی بروفق ایدیال او میرسد، آنرا موهبتی میداند و رد نمی کند. و اگر المی میرسد هم از ان بسیار نمی گریزد (۱) وبسیار فزع نمیکند و این چیز هارا نشیب وفراز راه سیر خود میداند. بلی صوفی این خطرات را بسیار خطیر میداند وحتماً احیاناً این هارا مظاهر مستقیم حقیقت می شمارد، ولی همت او از قاف ایدیال وسیمرغ (۲) مطلب، تنزل نمی کند و باز هرچه باشد حقیقت مطلق را ازمظاهر آن امتیاز میدهد. سالك بهمه معاملات زندگی سهم بارز می گیرد و بهر مقصد گوش می نهد ولی مقصد اصلی خودرا فراموش نمی کند (۳)، فرق است بین غذائی که ارستیپوس می خورد ولذت را غایهٔ حیات میدانست وبین غذائی که سالك می خورد وازان تمتع میگیرد وآنرا غایهٔ حیات نشناخته خادم ووسیلهٔ آن میداند، بین تجارتی که ابوحنیفه نعمان (رح) می کند وآنرا درراه زندگی بکار می اندازد وبین تجارتی که بتمام در نظر دارد ومنفعت آنرا غایه وبهای زندگی میداند، اگر درحقیقت دیده شود آنهائی که از لذت ومنفعت وحتی

(۱) دلا در ملك شبخیزی گر از اندوه نگریزی
دم صبحت بشارتها بیارد زان نگار آخر
«حافظ شیراز»

(۲) بعضی از رهروان وحدت الوجودی، حقیقت مطلق را به سیمرغ تعبیر نموده ومجردات را بوحوش. (رجوع شود برشرح محقق طوسی بر اشارات وهم رجوع شود به دائرة المعارف اسلام اشاعهٔ انگلیسی چاپ لندن).

که روزی رهروی در سرزمینی
بلطفش گفت رندی ره نشینی
که ای سالك چه در انبانه داری
بیا دامی بنه گر دانه داری
جوابش داد وگفتا دانه دارم
ولی سیمرغ می باید شکارم
بگفتا چون بدست آری نشانش
که او خود بی نشان است آشیانش

ولی این سوال بجائی است که جستن نشان وجود مطلق بیچون وبیچگون خیلی مشکل است، که اینك حافظ سالك را بمظاهر دعوت میکند ومیگوید که جمال مطلق را در عالم شیونات وسفر تعینات او باید جست نه درحجلهٔ غیب وسراپردهٔ تقدس، واین است جواب او:

چو آن سرو روان شد کاروانی
چو پلك دیده میکن دیده بانی
مده جام می و پای گل از دست
ولی غافل مشو از چرخ بدمست
لب سر چشمه و طرف جوئی
نم اشکی و با خود گفتگوئی
بیاد رفته گان ودوست داران
موافق گرد با ابر بهاران!

(۳) جامی میگوید:

بهر یك زین مقاصد چون نهی گوش
مکن از مقصد اصلی فراموش!

سعادت تمتعی می گیرند، بهرهٔ وافی ترو تمام تری دارند از آنها ئی که خودی را خادم این حالات می سازند. چه خوش میگفت آنکه میگفت: پول بهترین خادم و بدترین مخدوم است.

اتوم کشف شد و قدم بزرگی بود درراه وصول بحقیقت، مخصوصاً که آتوم در مفکورهٔ وحدت کائنات خدمت مهمی میکند. اگر منفعت، غایهٔ حیات دارنده گان آن نمی بود و آنرا برخلاف ایدیال فطرت استعمال نمی کردند و بلکه براهی بکار می انداختند که باغایهٔ فطرت هم آهنگ می بود. ما کدام ملکهٔ انسان را رذیلت میگوئیم؟ آن ملکه را رذیلت میگوئیم که عواطف وجذبات انسان، گرد مفکورهٔ جمع شود که با فطرت هم آهنگی نداشته باشد. مثلاً اگر ما جذبهٔ محبت وحس کنجکاوی وغریزهٔ اجتماعی را در اطراف مفکورهٔ کشتن فلان شخص جمع کنیم. اینرا مجموعهٔ نفسی بدی میگوئیم و این را ملکهٔ رذیلی می شناسیم، زیرا مفکورهٔ کشتن، خلاف مفکورهٔ کائنات ومفکورهٔ فطرت است. اما اگر عواطف مذکور را گرد هستهٔ نوع خواهی جمع می کنیم آنگاه مجموعهٔ نفسی با فضیلتی میگردد. و اگر مفکورهٔ امروزهٔ دنیا براساس مفکورهٔ سالك می بود، عصر امروز باندازهٔ صدعصر میتوانست که درراه غایهٔ انسانی خدمت کند.

پس سالك درخود سفر میکند وغایهٔ بزرگ ومنزل دوری دارد. او بآنطرف میرود که کائنات بآن طرف روان است. اومیخواهد مجموعهٔ نفسی داشته باشد که با نظام کائنات هم آهنگ باشد. این سفر سالك که درخود میکند سفر بیهودهٔ نیست. کائنات هم درخود سیر میکند، پس سالك هم باید بسنت فطرت درخود سفر کند و درین سفر درخود، سیر کائنات را مطالعه نماید (۱) وبکوشد که اجزاء مجموعهٔ نفسی باهم همانقدر سازگار وهم آهنگ شود که ارکان نظام گیهان بهمان هم آهنگی است. اینجا است که حکومت مطلق العنان نفس اماره، وقضاوت عنیف نفس لوامه از بین میرود ومدینهٔ فاضله نفس مطمئنه بحکومت ارادهٔ که عقل قوهٔ مقننه ووجدان قوهٔ قضائی اواست، بمیان می آید؛ ودر سلك بندگان خدا که تابع سنت اویند داخل شده ودر بهشت رضای خدا وهم آغوشی فطرت می در اید.

---

(۱) سیر دو عالم کردیم و لیکن جائی نرفتیم کز خود برائیم. «بیدل»

واینجا است که طبیعت ومابعدطبیعت بهم نزدیك وحتی متحد می شوند، نه اینکه مابعدالطبیعه انحطاط می کند، بلکه عالم طبیعت ارتقامی جوید نه مثل اینکه سطح سلطه بواسطهٔ انارشی وبی نظمی پایان می آید، بلکه بمثل اینکه سطح ملت بواسطهٔ تعمیم وتوزیع قانون بلند میرود. پیشرفت نشوء فکری مادرین است که به نظام کائنات نزدیك ترشویم وبتوانیم آنرا بهتر بدانیم وهرچند که آنرا بهتر بدانیم مارا بحقیقت نزدیك تر می کند وهرچند بحقیقت نزدیك تر گردیم نیاتما کعبهٔ راستینی را مانند وجود واجب تعالی؛ واعمالما، معیار ها ومثالهای لایزالی را مانندصفات او تعالی بدست می آورد.

سالك می بیند که لذت، جذبه وجذابیت ومرغوبیتی داشت، ولی چون بمعنی کلمه سطح اخلاق را پست میکرد ونمیتوانست مثالی را که درخود اخلاق است بمیان آرد، ازین رو نتوانست که غایهٔ اخلاق وغایهٔ حیات شود. غایه‌های عالی اخلاق که عبارت ازمثال خیر و یا وظیفه ویا تکمیل وامثال آن باشد، هم چیز خشکی است که دران بوئی از جذبه وعاطفه موجود نیست که کاسهٔ خشك وخالی فضیلت نمیتواند همه گانرا در اطراف خود جمع کند. خصوصاً که فضیلت، فضیلت دنیائی باشد و درپهلوی آن فکرما بعدالطبیعه وفکرت خلودروح آنرا تائید نکند، واگرطوری که بعضی ها نموده‌اند واخلاق را بمابعدالطبیعه ربط داده‌اند بازهم این مابعدالطبیعهٔ عقلانی، آن قدرجذب و کششی ندارد که بتواند کانون گرم عاطفه وجذبه شود. واگرازین هم پیش تر برویم و اخلاق را ازشریان قوی دین آبیاری کرده وزنده تر بسازیم بازهم اکثراً غایهٔ دین را اینطور می فهمند که دین موجب رستگاری است که این هم جذبه وجاذبهٔ بسیار قوی ءندارد.

ازین است که سالك علاوه بران می خواهدزیبارا پرورش وپرکارش کنند تا آنرابا یکدسته جذباتی که طبعاً با آن هست به مثال خیر و بمثال حق برساندو قبلهٔ کمال خود قراردهد. مرد اخلاقی ولو که بمثال خیر وبمثال حق معتقد هم شود واخلاقیت او بما بعدالطبیعه علاقهٔ بزرگی هم پیدا کند وحتی اخلاق را جزء دین ویاعین دین نیز بشناسد، بازهم منتهی کاری که بکند این است که بمثال خیرویاحق؛ خشوع واحترام و بالاخره نیایشی خواهد داشت، ولی مردصوفی، ازباقی ارباب دین باین ممتاز است که خیر وحق را در یك قیافهٔ

زیبا و از بین عدسه‌های ملون جذبات عشق می بیند و می خواهد بپال شوق بآنجا پرواز کند(١) .

مباحثی که ارسطو در حصه‌های اخیر اخلاق نیکوما کوسی خود در بارهٔ دوستی دارد، چیزی است که علماء آنرا ما بعد الطبیعهٔ دوستی نام نهاده اند، ولی این تعبیر ایشان مجازی است، وچون ارسطو درین باره بدقت بحث نموده است؛ این دقت را علماء تشبیهاً ما بعد الطبیعه گفته‌اند، ولی دوستی ما بعد الطبیعهٔ حقیقی آن است که سالك آنرا می پرورد، سالك وقتیکه در همه مسائل اجتماعی غور می کند، می بیند که همهٔ مقاولات اجتماعی در جائی مورد ضرورت واقع می شود که آنجا محبت نیست وجائی که محبت است محتاج بهیچ مقاوله نیست . وازین رو میدانند که محبت بهترین علاقات است و بهترین چیزی است که در دورهٔ ارتقائی طبیعی وشعوری بشر بهترین خدمت را بجا آورده است. جائی که علاقهٔ محبت موجود باشد آنجا همه اعمال وهمه وظایف باشوق وباجذبه وباعاطفه آمیخته می شود، آنجا مکافات ومجازات واینطور امتعهٔ که در بازار منفعت سود خواران رواج دارد ازبین میرود. محبت چیزی است که الم را لذت وزحمت را راحت ومرگ را حیات جاوید می سازد. خصوصاً اگر محبت، غازهٔ از ما بعد الطبیعه داشته باشد. امید و بیمی که در راه محبت است بارها شسته تر وپاك تر است از آن سود و زیانی که بیشتر جسمانی وزیاده تر مربوط است به دنیای منفعت . اگر بندهٔ بعالم خدائی وبحضور «رفیق اعلی» عشق ومحبتی پیدا می کند، آنوقت همه فضائل، اعمالی میگردند که مقصود بالذات میشوند، وعشق محرك ومشوق ومهمیز آنها می گردد . ولی اگر فضیلت ویاسعادت آنطور باشد که بر اساس توازن همین حیات تنفسی باشد ومحصور بهمان کوچه ومحلهٔ ما باشد که نه از افق طبیعی ما تجاوز کند ونه هم از سرحد گورما، پس صرفهٔ ندارد آنکه بگفتهٔ حافظ شیرازی: لذت امروز را بفردای این جهانی می افگند، زیرا اگر محبت وفکر جمال ما بعد الطبیعه را ازین حیات بیرون کنیم آنوقت حیات را هم نخواهیم توانست که از چهار دیوار مادیت بیرون نمائیم، واگر حیات، حیات مادی صرف می شود آنوقت دیگر قوامی ندارد بجز اینکه بر قوائم چهارگانهٔ لذت والم، ومنفعت وضرر ایستاده شود، وآنگاه فضیلت بهر طوریکه تعبیر شود باید مآل آن لذت باشد ویا فائده .

---

(١) عشقت رسد بفریاد ورخود بسان حافظ قرآن ز بر بخوانی در چهارده روایت .

سالك وهنر پیشه هردو یکجا بطرف زیبائی نظر می کنند ولی هنر پیشه مانند (فید یاس) میکوشد که پهلوهای مابعد الطبیعهٔ زیبائی را در طبیعت تصویر کند. ولی صوفی فکر می کند که مظاهر زیبائی آنرا در مابعد الطبیعه سراغ نماید. فید یاس جهدمیکند که ناهید را از آسمان فرود آورد و بر روی صخرهٔ مرمری تجسم دهد، اما سلامان به رهبری عقل حکیم می خواهد ابسال را ببال های محبت باوج ناهید برساند.

سالك زیبائی را یك تناسب هندسی محض نمیداند ودران یك معنی مرموزی را می یابد وآنرا بطریقهٔ انتولوجی تعقیب می کند تا آنجائی میرسد که از سرحد طبیعت عبور کرده است. آنجا است که می بیند زیبائی وخیر وحق ازهم جدا نیستند وهمه از مبدئی سرزده اند که مبدء ومعاد کائنات است وآنجا است که صوفی زیبائی را درسر چشمهٔ صافی و بی آلایش قدسی آن می یابد وازینجااست که زیبائی را در همه مخلوقات مشاهده می کند. گویا سالك از نقطهٔ استقراء و هم بالعکس از نقطهٔ تعلیل، زیبائی را بچشم حرمت می نگرد.

وازین است که سالك مثال زیبائی را که البته خیر وحق هم دران مضمر است پیشروی اعمال خودقرار میدهد؛ وبه محرك عاطفه وجذبه وظائف خودرا بمقابل حق وخیر وزیبا ایفامی نماید، وهیچ جزاء ویاشکوری را ازان آرزو ندارد. او خیر را دوست دارد برای اینکه زیبا است و زیبا را دوست دارد برای اینکه حق است زیرا در نزد او زیبا حق است وحق زیبا است.

وقتی که زیبائی فکرت مابعد طبیعی شد، طبیعی است که در آنجا باهمه کائنات همزوج می شود و سالك همه موجودات را در روشنی زیبای مطلق می نگرد وبطوری که بعاطفهٔ محبت وظایف خود رابمقابل زیبائي حقیقی ایفامی کند، روابط خودرا نیز بهمه کائنات که انسان ازبین آنها مظهر روشن تری است، برحسب عاطفهٔ محبت می یابد و برهمهٔ ایشان بچشم دوستی نظر می کند.

پس کاری که صوفی درعالم سلوك میکند این است که ازغریزهٔ محبت غایهٔ فیزیالوجی راترك میدهد وشوق وجذبهٔ مجرد آنرا که میتواند باعقل مجرد سازگارشود

میگیرد که باین صورت عقل دارای جذبه میشود وجذبهو شوق هم از لنگر مادی خود عاری می گردد. واز طرف دیگر زیبائی رانیز ازدردهای مادی پاك میکنند و آنرا درمفهومات مابعد الطبیعه که نزهتگاه عقل مجرد است قرار میدهد، واینجا است که عاطفه وعقل وزیبائی میتوانند زیریك سقف برینی زندگی کنند. واینجا است که انسان میتواند بدون وحشت ومنافرت وبدون شرور ورذائل زیست نماید، و ازین نقطه است که (تالیمند) فکرت وحدت الوجودی را بهترین مسالك ونظریات بشری شمرده است.

بعضی ها عقیده کرده اند که اگر شرور و منافست ازدنیا میرود، دنیا پیشرفت نخواهد داشت. ولی ایشان بدنیای نیتچهو بنتام نظرمی کنند ومجتمع انسان را بچشم تنازع حیوانی ویابازار بازرگانی می بینند. ولی نشوء وارتقاء انسان دربن است که رفته رفته حق بر باطل غلبه می کند، وفضائل بررذائل چیره می شود، وتسویلات شیطانی بمقابل مبادی رحمانی محو ونابود میگردد، وحق برطاغوت، وعدل برظلم، وروشنی برتاریکی ظفریاب میگردد. واگر اینطور نباشد وموسسات محبت وبرادری رفته رفته جای محاکم ومحابس را نگیرد، پس هیچ امیدی درآیندهٔ انسانیت نیست.

روزی بشر باین شرور عقیده داشت که این شرور درما بعدالطبیعهٔ عقاید آنروزی بشرجای داشت ومیتالوجی بلخ ویونان پربود ازاربابی که منشأ و مرکزاین شرور بودند. ولی الهیاتی که اساس آن برمبدء زندهٔ حق وخیرو کمال وزیبائی وقدسیت باشد، هیچگاه نمی خواهد که شری وجود داشته باشد. اگر همه افرادبشر مثلا مانند سقراط شوند آیا این دنیا واپس بقهقراء خواهد رفت؟ وآیافقط تیوری نیتچه وماکیاولی و اعمال اشیل وچنگیز است که دنیارا پیش برده است؟.

درمحبت آنقدر انرجی موجود است که درنفرت نیست، واگرمحبتی پیداشود که انرجی نداشته باشد محبت گفته نمی شود. بلکه رذائل در حقیقت حالت های منفی فضائل اند واگر انرجی هم دارند انرجی آنهاسایهٔ انرجی فضایل است، نه انرجی ذاتی آنها، انرجی بغض، همان انرجی حب است که بصورت سایه وبطور عارضی وضعیف بران تابیده است. ولی اگر حب، خدائی وصافی وبیغش باشد سایه ندارد، وهمه انرجی آن درخودش خواهد بود.

(۲) اخلاق و دین: بعضی از نویسنده گان، دین را چنین تعریف کرده اند: «عمل اخلاقی که با عاطفه وجذبه توأم باشد» ولی این تعریف چندان جامع و مانع نیست وهم نمیتواند ماهیت اصلی دین را شرح دهد، واز طرف دیگر دیده میشود اشخاصیکه عادات دینی در ایشان راسخ شده است، بطور اعتیادی وبدون هیچ جذبه اعمال دینی خود را ایفا میکنند.

حقیقت این است که اخلاق وقتیکه بما بعد طبیعت ارتباط پیدا میکند، شکل دین را بخود میگیرد، واگر بکیف وضعی خود باقی میماند همان است که باید اخلاق گفته شود. علاقهٔ دین واخلاق علاقهٔ (عموم وخصوص من وجه (۱)) میباشد مثلاً درجائیکه استناد اخلاقی صورت امر مطلق آسمانی را بخود میگیرد، دین صرف میشود و صبغهٔ اخلاقی آن از بین میرود، مانند وصایای ده گانهٔ توریت، واگر آن استناد بیشتر رنگ اجتماعی را بخود میگیرد البته پهلوی مقاولاتی آن قوی تر میشود، طوریکه در مکتب ابیقور وافکار بنتام است. واگر هردو باهم جمع میشود ویک جبهه را تشکیل میدهد البته چیزی است که سزاوار نام اخلاق است وچیزی است که اخلاق بآن تمام میشود ودارای هر دو جنبه میگردد: هم جنبهٔ عقل وهم جنبهٔ الهام، هم پهلوی ماده وهم پهلوی معنی، تتمیم مکارم اخلاق هم همین است.

وهمچنین دین اگر از پهلوی نظری مطالعه میشود همانا عبارت است از عقاید وعلم الکلام، واگر از نقطهٔ نظر عمل در نظر گرفته میشود، از دو حال خالی نیست: یا این است که استناد آن بطور «شاید» است مثل اینکه: «... خداوند را سپاس بگو! و کسیکه سپاس گذار است برای خود است و کسیکه ناسپاس است پس خداوند، بی نیاز وستوده است» که درین صورت بشکل اخلاق جلوه میکند، ویا این است که استناد بطور «باید» است مثل اینکه: «بزنا نزدیک مشوید که بزه کاری و گناه بزرگی است» که درین حال دین بشکل قانون (شرع) جلوه میکند.

---

(۱) علاقهٔ «عموم وخصوص من وجه» این است که هر کدام از دو چیز ذی علاقه، از یکطرف از چیز دیگری عام تر باشد واز طرف دیگر خاص تر. مثلاً علاقهٔ مابین (اسپ) و ما بین (سفید) که از یکطرف اسپ عام است و سفید وسیاه و غیره را در بر میگیرد، و از طرف دیگر سفید عام است که اسپ سفید و سنگ سفید و جامهٔ سفید را در بر دارد، این «علاقهٔ عموم و خصوص من وجه» سه ماده دارد: یک مادهٔ اجتماع که هردو دران جمع میشود مانند (اسپ سفید) و دو مادهٔ افتراق مثل (اسپ سیاه) و (سنگ سفید).

وقتیکه در دورهٔ تاریخی بشر غور میکنیم٬ می بینیم که در ادیان بلخی ٬ دین بیشتر شکل اخلاقی داشته وچیزی مانند (وهرم) یعنی وظیفه وجود داشته است ٬ ولی در اقوام سامی این چیز بیشتر بشکل دین و اوامر مبرم و مطلق ظهور کرده و آسمانی صرف بوده است ٬ ودر اسلام هر دو پهلوی آن رعایت شده است اخلاق در یونان بدواً توسط سوفیست‌ها بمیان آمد و چون رنگ ما بعد الطبیعه نداشت و تماماً مقاولاتی بود ودر راه سیاست و کسب قوت و تحصیل پول بکار می افتاد٬ همان بود که این طرز اخلاق٬ نه تنها محکوم بسقوط گشت بلکه سو فسطائیت را نیز باخود فروبرد٬ تا اینکه سقراط وفلاطون آمدند وبرای فلسفه و اخلاق اساس محکم وپایداری را درمابعد الطبیعه گذاشتند٬ وبرین اساس متین توانستند پایگاه اخلاق رابلند برند ولی با آن هم٬ مابعد الطبیعهٔ آن وقت بدون میتالوجی آن زمان٬ مثال دیگری نداشت٬ ولو که عملاً سقراط وفلاطون بکمال جهد میکوشیدند که کعبهٔ الهیات را ازین بت های مشوه بپردازند ٬ ولی هنوز بال عقل بشر قوت این پرواز را نداشت که بتواند از فراز کوه اولیمپس عبور کنند ٬ که سقراط درین راه ازسر جان گذشت .

نصرانیت که مدتی در سردابهای مرموز حیات بسر می برد همینکه فضائی را برای جولان خود یافت٬ مانند ابر مبهمی در فضا صعود کرد٬ ابر مبهمی که بهر شکل وصورتی تعبیر شده میتوانست ٬ ولی جولان بسیاری نکرد وهمینکه بدامنه های کوه اولیمپس گشت و گذاری نمود ٬ دیگر راه خودرا گرفت و بدرون کلیسا ناپدید شد .

نصرانیت در اخلاق٬ بیشتر از ملل یونان وبلخ انکشافی نکرد وهم از داخل کلیسا سری بیرون نکشید. کلیسا بدون اینکه سبحهٔ پطرس را می شمرد وبه ترنمات ارغنون گوش میداد٬ نتوانست که در پهلوهای عمیق مابعد الطبیعه واجتماعی اخلاق روشنی بیندازد.

ولی اسلام نه تنها اخلاق٬ بلکه ریشهٔ زندهٔ علم را به چشمهٔ صافی مابعد الطبیعه رساند وعلم را یك موجود زندهٔ آسمانی ویکی ازصفات خداوند معرفی نمود ٬ نه تنها پایگاه اخلاق بالا شد ٬ بلکه قانون٬ عنوان بلند « شرع » خدا را گرفت : فکرت مابعد الطبیعه دیگر نتوانست درون کلیسا ویا اکادمی ویا لیسه ویاهم رواقی محبوس بماند . لذا

از تاریکی واز حبس بر آمده ومانند نور ونسیم بر هر جا تافت وو زید . مسجد نه تنها جای مناسك والهام و تلقین الهیات گردید، بلکه فکرت الهی را آنقدر صبغهٔ معقول داد که همه علوم طوعاً توانستند که حلقهٔ فرزندی مابعدالطبیعه را بگوش کنند، حتی که منطق و باقی شعب فلسفه جزء کلام، وفنون نیز مانند باقی شعب علوم و فلسفه جزء دایرة المعارف دین گردیدند.

وصایای ده گانهٔ توریت صبغهٔ قوی الهی داشت، ولی موجه نبود و آنقدر یك لهجهٔ تندی داشت که گوئی یك پدر بسیار جدی بیك طفل بسیار کوچك و بسیار شوخ خود یك امر قطعی میدهد، فضائل ابیقور هم اینطور بود که اگر عملی نشود پولیس و محتسب انسانرا اذیت میکند . واین بدترین شکل مقاولاتی است که تمام مبادی عالی انسان را از بین می برد وحقیقتاً انسانرا از آنچه برده وبنده یاد کرده اند بدتر میسازد، ولی فضائل نزد اسلام این بود که تو خلیفهٔ خدائی! وروح خدا در تو دمیده شده است! پس نباید برخلاف سنت خدائی که از پدر ومادر بتو مهربان تراست، وهم آن سنت، سنت کائناتی که تو نیز بر آن سنت سیر میکنی، کاری کنی که هم از شیوهٔ فطری خود بیرون میشوی و هم عطوفت آن خالق مهربان را به سخط او بدل میکنی؛ وهم از طرف دیگر موقعیت خود را دربین همنوعان وهمشهریان خود میبازی .

وچون بشر همیشه از تجربیات حیات خود غالباً و بیشتر به مقاولات وعلاقات اجتماعی پی می برد، ازین روأین احتیاج رانیز حس میکند که بما بعد الطبیعه نیز آشنائی پیدا کند، وازین است که بشر علاوه بر دانشمندان، بیك دسته اشخاص روحانی نیز محتاج است، تا فکرت دانشمندان بفکرت ما بعد طبیعت اتحادی پیدا کند، وبه جمع کردن هر دو جنبهٔ مادی ومعنوی، جسمی وروحی، مفکورهٔ بشر، قوت وکلیت ونفوذ بیشتری را کسب نماید . چیز مهم تری که باید به ما بعد الطبیعه وصل یابد، همانا سیاست است. و نقص دیگر درین بود. که بشر یك نیایشی را دردرون معبد بخدامی نمود، ولی درخارج معبد سرنوشت حیات بشر بدست عدهٔ بود که هرچه میخواستند میکردند . اسلام سیاست را نیز به الهیات وصل داد . واین وقت بود که نه اخلاق بدا کادمی ولیسه محبوس ماند، ونه هم دین بدرون معبد .هردو بر آمدند وازمهار حکومت گرفتند و آنرا بطرف خود کش نمودند، تااینکه

هرشخص هم امام‌شد وهم محتسب، ودین واخلاق وسیاست (حکومت)، شغل همه گانی گردید. فکر در صفات‌خدا، فکر در کائنات آسمان وزمین، وفکر در نفس، وامرمعروف ونهی منکر، واذان‌دادن هریکی. وامامت‌مهتر ایشان، درهر جای نشان داد که طبیعت ومابعد الطبیعه وعلم النفس وعلم اخلاق ودین‌همه جزءاین‌عقیده اند وآموختن ومراعات همهٔ اینها زیر امرقطعی قرآن می آید.

وهمچنین تمایلات جانب فنون مستظرفه، درقصص شیوا، امثال قصهٔ یوسف(ع) که‌بدون شك بهترین قصه‌های راستین‌است، ودر اینکه قرآن مقام‌شعررا ازفن بالا برده وسخن رابجائی می‌برد که آنرا باحکمت همدوش می‌شناسد، بخوبی ظاهرمیگردد.

بعضی ازنویسندگان اروپائی که‌بران تعریف‌دین که مادر اول این‌مبحث‌ذکر کردیم انتقاد نموده وگفته اند که انتخابات دارای جذبات شدیداست، ولی عمل دینی نیست، اگرچه ماهم اینرا قبول نکردیم که دین آن عمل اخلاقی است که دارای جذبات باشد، ولی آیاچراانتخابات مسئلهٔ دینی نباشد! البته اگردین داخل معبدمحبوس بماند واخلاق هم مقاولاتی باشد، طبیعی است که هرچه بخواهند بسر نوشت بشر کرده میتوانند، ولی اگر سیاست‌واخلاق ودین هرسه درزیر عرش خداوند زانو به زانو با هم می‌نشینند، چرا مادردین، هردو فرزند خود: اخلاق وسیاست را در حضانت خود نگیرد، وچرا دین مجموعهٔ روابط اجتماعی بشرنباشد. اواین وظیفهٔ دین تعیین حکومت ونصب امام است وآنهم برحسب انتخاب.

ما گفتیم که اخلاق سه‌بعد دارد. اخلاق در طول خود یعنی درسیر جریان خود علم‌النفسی است؛ ودرعرض خوداجتماعی است، ولی‌درعمق خود مربوط است به‌مابعدالطبیعه وآنجاست که دست ارادتی جانب دین دراز می کند. پس اخلاق اوج وعمق خود را در کنف دین می بیند وآنجاست که‌بال وپرقوی‌تر وپرواز عالیتری دارد؛ وهروقت که اخلاق‌در بعدهای دیگرخودحس نارسائی‌می کند، به‌بعد مابعدالطبیعه وجنبهٔ دینی‌خود پناه می برد وبه آن فضای عمیق ونیلگون پرواز می کند.

پس دین است که مارا بجائی می‌برد که ما فوق حیات اخلاقی است وما را

به‌مثال آن محیطی ارتقاء میدهد که‌مافوق محیط تنازع است؛ واین کار را بطوری اجرا نمی کند که‌فن بواسطهٔ اشارات وتلقینات خود می کند ' بلکه ازراه عقیدهٔ جازم‌وقطعی خود آنرا ایفا می کند ' که‌این عقیده برای حیات انسان بسیار ضروری‌است' ضرورتیکه بعضاً عقلانی وبعضاً اخلاقی است . ودر هردو پهلوی عقلانی و اخلاقی که نظر کنیم ' می‌یابیم که‌این ضرورت ناشی ازشعور نقصان وبی کفایتی تجربیات مااست' که بقول مکنزی خودرا درپهلوی عقلانی خالص بصورت یك حس تحیردرصنع خدا تمثیل می کند؛ وازین تحیر'طوریکه فلاطون می گوید' همه علوم نشئت می کنند . بلی درست است که تحیر بر علوم سبقت می‌کند و برای خود شرح وتفصیلی ایجاد می نماید 'وحتی بعد از علوم نیز که جهدنهائی خودرا بخرج میدهد' بازهم یك‌حس مرموز غیر مشروحی میماند که‌انسان طبعاً به‌تلاش آن می‌افتد 'درپهلوی اخلاقی نیز بهمین‌صورت‌یك‌حس بی کفایتی درتجربیات ما‌دیده می‌شود ویك حس عدم تکمیل در حیات' وهمچنین‌یك‌حس‌عدم‌عدالت ادبی در حصه ونصیب مابخاطر ما خطور میکند؛ وفقط عموماً ازین‌پهلو‌است که‌دین بکمك اخلاق میرسد' هم‌آغوشی دین واخلاق نه تنها اخلاق رابه ما بعد الطبیعه وعالم الهی وصل میدهد' بلکه دین را هم اجتماعی‌تر میسازد. پس درآنجا هائیکه اخلاق بواسطهٔ دین کسب ارتقاء نکرده' دین‌هم ازنهانخانهٔ فکر نیایش تنزلی نکرده' ونتوانسته است حال اجتماعی بشر را تطوری بدهد . اخلاق از دین کسب ارتقاء میکند ودین ازاخلاق کسب توسع‌مینماید . دین اخلاق‌را به آن جهان معرفی میکند' و اخلاق دین رابه این جهان .

وحتی حینیکه بشر برای‌خوداساطیر ومیتالوجی می تراشید وازخلال آن تشکل ابرها وحرکات ماه وخورشید ' وستاره گانرا مشاهده میکرد' دران وقت بصورت غیر مستقیمی درراه اخلاقیات خود خدمتی میکرد ' زیرا این اساطیر لااقل ما را از انزوا و انعزالی که حتی عالی ترین حیات را منخنق میکند نجات میداد . و انسان خود را از باقی چادر نشینان این سبز خیام بیگانه نمیدانست . آیا این تسلیتی نیست که خاقانی برخود میدهد ؟.

اگر ناهید در عشرتگهٔ چرخ　　سراید شعر من در ساز ارغن
ببخشد مشتری دستار و مصحف　　دهد مریخ حالی تیغ و جوشن.

تاگور' رسالهٔ دارد بنام «علاقهٔ انسان با کائنات» که ماوا بدر و دیوار محیط طبیعی ما آشنا میکند' آری وحدت الوجودی نیاکان آریائی ما اگرچه بدوی ترین وناقص ترین شکل دین بود بازهم ابجدی بود که مارا باین دارالفنون عالی رهبری کرد' ابجدی بود از طبیعت برای درس نهائی حقیقت.

تابو که یابم آگهی زان سایهٔ سرو سهی　　دامی براهی می نهم مرغی بدا می میزنم
بی ماه مهرافروز خود تابگذرانم روز خود　　نقش خیالی میکشم فالی ودامی میزنم

طبیعت بشر است که همیشه ازمعلوم به مجهول 'واز شهود به غیب و ازلذت آنی به لذت جاودانی' واز کثرت به وحدت پی می برد.

زرنگ گل تابهار سنبل شکست دارد دماغ نازی
درین گلستان ندانم امروز کجکلاه که میخرامد
نکهه بهرجا رسد چو شبنم زشرم می باید آب گردد
اگر بداند که بی محابا بجلوه گاه که میخرامد

ولی وقتیکه انسان این ابجد را ازبر کرد وبدرسگاه بلند عرفان پای گذاشت دیگر «نی» اوازسر مشق نویسی سوادمظاهر' به نیستان اصلی خود رجوع می کند وانگاه نالهٔ او آهنگ دیگری میگیرد.

پیدا ستیز د پنهان ستیزد　　ناپایداری باپایداران
این کوه وصحرا وین دشت ودریا　　نه رازداران نه غمگساران

(۳) نارسائی زنده گی. آیا این دم زدن زنده گی است؟ دمزدن' دامن زدن آتشی است که انجامش بهمشت خاکستری میکشد. آیا لذت است' آن رطل مایعی که غلظت خون برایش العطش میگوید. اگر تانك خالی ذخیرهٔ سوخت بدن را از مواد محترقه امثال نشاسته ها وچربی ها پر میکنیم ' آیا لذتی است ویا رفع درد احتیاج؟ چه فرق است بین اینکه نقص خون خودرا بجامی رفع میکنیم ویادیگران آنرابه تزریق محلول

املاح ویا خون دیگری تکافو میکنند. تخلیهٔ مثانه‌ازفضلات، که کار خود ما است آیا ازتخلیص گرده ازسنگ، که بذریعهٔ دیگران اجرا میشود، درما هیت خود فرق دارد؟ حیات ماچیست؟ بدون اینکه دربوتهٔ فعل وانفعال طبیعی ونفسی گدازمیشویم تاتحلیل میگردیم. این زندگی جسمی ماچیست؟ بدون اینکه میدان کارزار عناصر واخلاط وغرایز وسوایق وجذبات وعقده هااست؟ آیا پدر ماآدم، مسرور بود ازاینکه یك فرزندش ها بیل برفرزنددیگرش قابیل چیره گشت واورا کشت؟ آیا ماهم خوشبخت خواهیم بود اگرغریزهٔ حفاظت ذات ما برغریزهٔ شجاعت ماچیره شود وآنرا پایمال کند؟ وهمچنین باقی غرایز. ما تاچشم باز نموده ایم بدون صدای جوع وعطش وبدون منظرهٔ خونین نبرد داخلی وانهدام ذاتی، چیز دیگری نشنیده وندیدیم، میگویند دجال همیشه به‌پیوندکاری پالان‌خر خود مصروف‌است، تاروزی برسد که قیام کند، ماهم‌تمام‌عمرخود را صرف پینه کاری پالان جسم خود که بد تر ازپالان. بار کمر شکنی است میکنیم تا وقتیکه در زاویهٔ گور تقاعد کنیم. امین مشرق میگوید: ای شب های عذاب! آیا عیش ماهمین است که‌درتاریکی، بیخواب‌ودربامدادان، غنوده باشیم:

ازصبح این باغ شبنم‌چه دارد　　　جز محمل أشك برناقهٔ آه.

راهی است پرپیچ وتاب وبادیه ایست پر خار وخاره، وسر منزلی است بس دور که‌وحوش‌سوایق‌وغولان‌غرایز ورهزنان‌عقده‌ها، ازشش جهت قطع طریق میکنند.

بادیه پرسنگ وپای لنگ وسفر دور　　　رخ تروالب خشك‌و آفتاب حرور است.

به‌رموج وهرسرابی که درین دریای خشك وغبارآلود، مشت وگریبان میشویم وبه‌هزاران مجادله برآن چیره میگردیم، خوش می‌شویم که آرزوئی را بر آورده ایم. ولی این‌موجها واین سراب ها پایانی ندارد، ویکی بعد دیگری می آیند وخودرابه‌شکل آرزوها جلوه میدهند.

زدست دیده ودل هرزمان داد　　　که‌هرچه دیده بیند دل کند یاد

بسازم خنجری نوکش ز پولاد　　　زنم بر دیده تا دل گردد آزاد

این‌است یك طپیدن‌دائم ونیم بسملی که درهیچ‌جا، نه درخواب ونه‌دربیداری،

آرام نمی شود الا در آغوش مرگ .

دربیابان أمل بیدل بهخضر زنده گفت کای بیابان مرگ! چونی؟ماندههای زنده گی

ولی آیا در آغوش مرگ راحتی است ؟ اما گمان نمی کنم که سلوك ما باین سوال بتواند جواب مثبتی دهد . وازین است که بیدل میگوید .

مرده هم فکر قیامت دارد آرمیدن چقدر دشوار است

اینست حال آنهائی که نسبتاً مرفهوآسوده اند تاچه رسد بآ نها ئیکه با حیات نا مساعد وبدبختی مشت وگریبان اند ولی آنهائی کهمسعود ومورد غبطهٔ دیگران واقع میشوند نیزیکی راازهزار آنچه آرزو کرده اند نیافته اند،وآنچه را که آرزو کرده اندهمیکی ازهزار آنچه که میخواستند آرزو کنند نبودهاست؛وچنان معلوم میشود که یك تعداد بزرگی ازنوع بشر نتوانسته اند کهطول أمل رابانجام برسانند .

نه تنها فردمتوسط بچیزی که آرزو منداست درحیات کامیاب نیست .بلکه عموماً هیچکس بهنصیب خودراضی نیست؛ بعضی اوقات طوریکه میکنزی میگوید :منظرهٔ کامیابی کجروان،حس اخلاقی راآنقدر صدمهمیزند کهشدید تراست از صدمهٔ نا کامی اشخاص راست باز .واین صدمه ازراه حسدنیست بلکه ازحس عدالت ما است در مقابل بیعدالتی دیگران .

حیات راهرکس ازعینك مخصوصیمیبیند ولیدر ساختمان دنیا فرقی نیستونه هم فرقی دروضع وترکیب عضویت چشم مردم است .فرق این است کهمعیارومقیاس اشخاص ازهمدیگر مخالف استوازطرف دیگر سلوك انسان نیز درین باره تاثیر بارزی دارد ولذا وظیفهٔ علماخلاق است که بکوشد تامثال هاومعیار هایحقیقیرا معرفی کند، کهبرحسب آن سلوك هاهم شکل حقیقی خودرا بگیرد .

مقصد ماازین فصل این نیست کهماهم بهنارسائی زنده گی عقیده کنیم ، غرض مااین است کهطبع انسان عقلانی است ونمیتواند بروفق رفتار طبیعی وبیالوجی زنده گی مسعودی داشته باشد !.

اگر حیات را بحالات موجوده و ناقص آن نظر کنیم، بدون اینکه یك صحنهٔ نزاع و تزاحم و یك سلسلهٔ آکل و ماکول، بنظر ما تجسم کند چیز دیگری نیست، ولی اگر حیات را از گوشهٔ بام لایتناهیت و خلود روح و قیومت و عنایت خداوند حسیب و رقیب ملاحظه کنیم و خودرا همدوش نظام عمومی کائنات و هم آغوش سیر فطرت خداوندی بشناسیم، آنگاه همه چیز برحسب «سنت خداوندا است که قبل ازین بوده و تو در سنت خداوند تبدیلی نمی یابی!» و همه چیز برحسب عدل و قسط و بر اساس نظام شعوری و عقلانی است.

کورهای (مثنوی معنوی) ازین سبب در بین خود تنازع داشتند که هر کدام ایشان یك عضو فیل را بدست پاله یافته بودند و فیل بحیث مجموعی نزد ایشان تجسم نکرده بود، ورنه فیل در نوع خود حیوانی است که خلقت آن تمام است. ما هم همین طوریم که حیات را ازیك پهلوی آن که پهلوی طبیعی آن است می بینیم؛ و نمیتوانیم آنرا بحیث مجموع زیر نظر بیاوریم.

اگر فکرت لایتناهی و خلود روح و باقی مبادی مابعد الطبیعه معیار زندگی انسان نباشد، حیات بیش ازان چیزی نیست که «شوپنهاور» آنرا تصویر میکند. که اینطور حیات را هیچ چیز در دنیا مسعود ساخته نمیتواند، نه ثروت و نه قوت و نه هم علم و فن، وحتی اخلاق؛ یعنی اخلاقی که بر شالودهٔ لذت و یا منفعت و یا غلبه و تفوق باشد، وازین است که یگانه علاج درد بی درمان نارسائی زندگی، درین است که ما اخلاقی داشته باشیم که بر اساس ما بعد الطبیعه باشد تا بتواند حیات مادی و معنوی را بهم شیرازه کند و تا بتواند بمقابل چشم عقل، عدسهٔ منفرج الزاویهٔ را ایجاد کند که حیات و عالم را بحیث مجموع مشاهده نماید.

اگر کسی بشهری داخل می شود و تنها دار و یا گلوتین آنرا مشاهده میکند، طبیعی است که بر قساوت آن شهر حکم میکند، ولی این حکم ناقص است، اگر تمام موسسات و اجتماعیات آن شهر را با تشکیلات و قانون اساسی آن مطالعه نکرده، و مقارنه و قضاوت خودرا درهمهٔ آنها بحیث مجموع بکار نینداخته است. ولی ما درین شهرستان حیات خود، هیچ نقشه و هیچ رهبری نداریم که بتواند شکل این شهر را بحیث مجموعی

بمقابل ما مجسم کند، الافکرت ما بعدالطبیعه و خلود روح ووجود خداوند عزاسمه، ورنه طبیعی است که بیك پس کوچهٔ می افتیم که همه دیدنی های شوپن هاوررا درانجا می بینیم. درین حالت است که زندگی نارسااست واینجا است که ضرورتی بمابعدالطبیعه حس میشود. واینك درین موقع بی مناسبت نیست که نظریهٔ «شوپن هاور» سردستهٔ بدبینان را حسب ذیل بخوانندگان عزیز عرضه کنیم:

شوپن هاور عقیده دارد: چون حیات وعالم عبارت از اراده است باید که از انواع رنج وبدبختی پر باشد. اراده درحقیقت احتیاج است، ونگرانی های احتیاج نسبت به پیروزی های آن، بارها بیشتر است، وقتی که ما بیك آرزوی خود میرسیم بمقابل ما آرزوهای زیادی کسب وجود می کند؛ بهر آرزوئیکه پیروزمند می شویم مانند آن است که بگدائی قوت لایموتی میرسانیم وبدبختی اورا تافردا امتداد میدهیم. ما تا وقتیکه شعورمابارادهٔ ما محصوراست، وتا وقتیکه مابه مجموع آرزو های خود که دربین حدود آمال ومخاوف است پیروی میکنیم، وتاوقتیکه دنبال ارادهٔ این چیز و یاآن چیز میباشم، محال است که روی سعادت وآرامی حقیقی را ببینیم. کاشکی وقتیکه بآرزوی خود میرسیدیم میتوانست قناعت ما آنرا استقبال کند. اگرما بمثل اعلای خود برسیم باز هم تحقق آن مثل اعلی، دشمن نفس خود است، وهم حسی که راضی وقانع است به بد بختی بیشتر رهنمونی میکند تا بسعادت. زیرا نیاز مندی های ما بار ها به مصلحت شخصی ما معارضه میکند تاوقتیکه آن مصلحت راپایمال می نماید. وهرشخصی در وجودخوداً سباب بدبختی را موجود دارد، زیرا وقتیکه بیك آرزو میرسد باز آرزوی دیگری پیدا میشود که میخواهد کسب تحقق کند، وباین صورت کار آرزوها پایانی ندارد. وسبب این است که اراده باید بذات خود موجود باشد، زیرابدون اراده چیز دیگری درما موجود نیست، واراده چیزی است که همیشه گرسنه است «وهل من مزید» میگوید.

درهرفرد تالابی ازدرد ورنج موجود است که ازان چاره نیست. این تالاب ممکن نیست خالی بماند، طوریکه ممکن نیست از اندازهٔ خود بیشتر گنجایش داشته باشد. وقتیکه از سینهٔ ما رنج بزرگی برداشته میشود؛ فوراً جای آنرا رنج دیگری

بر میکنند که این رنج ثانی قبلا موجود است، ومنتظر است که جای آن خالی شود .

وباز حیات ازین پهلو نیز بد بختی است که درد ورنج محرك اساسی و حقیقت جوهری آن است. لذت وجودی ندارد الا اینکه منفی الم است . ارسطو بجا گفته که وظیفهٔ حکیم ایجاد لذت نیست، بلکه تنها وظیفه او اینست که خود را از الم وبد بختی نجات دهد .

آن چیزی که موجب قناعت مردم میشود وآنرا عادتاً و اصطلاحاً « سعادت » می نامند، درحقیقت وجوهریت خود مفهوم سلبی است . زیرا ما بآنچه در نزدخود ازاسباب عیش ورفاه داریم بآن تماماً مستشعر نمیباشیم . ونه هم چندان ازان سپاس گذاریم چونکه آنهارا بدون یك امر طبیعی، چیز بیشتری نمی شناسیم، وآنهارا چنان می پنداریم که چیزهای سلبی است ، یعنی چیز هائی است که موجبات عذاب را از بین برده است، وازین است که قیمت آنهارا، تاوقتیکه موجود باشند، نمی شناسیم . وسبب آن این است که نیازمندی ومحرومیت واندوهناکی؛ پهلوهای ایجابی است که بما تکیه دارد . چه چیز بود که کلمبیون را وادار کرد که ازلذت باجمیع انواع آن، صرف نظر کنند، اگر الم در حقیقت راهزن ومعارض لذت نمی بود ؟ .

وبازحیات، بدبختی وناکامی وشراست . زیرا که نیازمندی والم به انسان هیچگاه راحتی تقدیم نمی کنند، تا آنرا به ملالی تعقیب نکنند، وبه تسلیتی محتاج نسازد، وحتی اگر ما بتوانیم بیک « مدینهٔ فاضلهٔ » موفقیت حاصل کنیم، باز هم باید شرهای بی پایانی درانجا باقی بماند، امثال دفاع مملکت که چیز جوهری حیات است . واگر باز بگوشیم که تمامی شرهارا بطوری رفع ودفع کنیم که تعرض ودفاعی هم باقی نماند، بازهم رخاوت وشآمتی می آید که ناقابل تحمل است. حیات چیزی است مانند بند ول که بین الم وشآمت رفت وآمددارد . که ماهر چنددرحیات خود کامیاب میشویم همانقدر ملال وخستهگی حس میکنیم .

وبازازین جهت نیزحیات، بدبختی است که هرچند این موجود عضوی درپلههای حیات کسب ارتقاء میکند، پلهٔ آلام او نیز افزونی میگیرد. وهرچند معرفت اوزیاده میشود

هیچ عقدهٔ از عقدهٔ های حیات اورا نمی کشاید ؛ وهر چند ظاهرهٔ اراده بیشتر کسب کمال میکند ، دردو رنج بارزتر میشود. در نباتات که احساس بطور کمال نیست ، المی هم محسوس نیست ، حیوانات نیز ازین جهت مقدار بسیار کمی از رنج را حس میکنند، وحتی در حشرات قابلیت شعور والم نیز خیلی محدود است. واولین علامهٔ این قابلیت ، در وقتی دیده میشود که جهاز عصبی حیوانات سبزه خوار ، بنای تشکیل را می گذارد. وباین منوال باندازهٔ ترقی وتکامل ادراك ، اندازهٔ الم نیز بنای ترقی وتزاید را می نهد ، تا بدرجهٔ اعلای خود که در انسان است میرسد . ودر انسان هم باندازهٔ دقت معرفت ، وشدت ، ذکاوت او ، بار رنج والم او سنگین تر میشود ، تا نوبت به مرد عبقری وژنی میرسد .

وازین است که به پیمانهٔ معرفتی که با نسان داده شده است ، بهمان کیل و همان ترازو ، قسط الم خود را میگیرد ، ونیز حافظهٔ انسان که میتواند گذشته را بیادش اعاده کند ، وپیش بینی او که بتواند آینده را برایش تصویر نماید ، از اسبابی است که بعد بختی ورنج والم او میفزاید . زیرا همین ماضی ومستقبل است که خاطرهٔ آن ها حصهٔ بزرگ آلام مارا تشکیل داده است. ولی الم درحد ذات خود خیلی کوتاه است. وازین است که انسان ازفکر مرگ درد بیشتری میکشد ، نسبت بدردی که از مرگ میکشد .

وباز زندگی شر و بدبختی است. زیرا که عبارت است از نبرد خونین مسلسل . واگر تو بهر طرف دقت کنی . آنجا تنازع خونین وتزاحم وتنافس هولناکی موجود است . درهر نوعی از انواع حیوانات که نظر افگنی . می بینی که می جنگند تا از کف دیگران نقد ماده ومکان وزمان را بیرون کنند .

چوچهٔ هیدرا (Hydra) (۱) وقتیکه هنوز تماماً از مادر بیرون نشده است ، برای تنازع بقا ، یك سر آن از دهان سر دیگر طعمه را می رباید. مورچهٔ تیگر (۲) اوسترالیائی درین باره برای ما نمونهٔ بسیار خوبی است. این مورچه از کمر خود قطع می شود و بدو حصه تقسیم میگردد ، وبعد ازان جنگی بین این دو حصهٔ سر ودم ، شروع میشود. وسر بدندان

---

(۱) در اساطیر یونان مار بزرگ آبی است که بروایتی صد سر دارد ، وبروایت دیگر پنجاه سر ، وبیك روایت نه سر دارد. وهر سر آن اگر قطع شود بجایش فوراً دو سر دیگر می روید .

(۲) Bull-Dog-Ant

خود دم را می گزد ودم به نیش خود سررا میزند ، واین نبرد بقدر نیم ساعت دوام میکند تا هردو می میرند ویا ثالثی ایشانرا ازهم جدا میکند. یونگهان Yunghahn روایت میکند که در جاوه دشتی رادیده که تاانداز‌هٔ طول وعرض بینائی وسعت دارد. وتماماً پر است از استخوان های پوسیدهٔ که او دربدو امر تصور کرده که کدام میدان جنگ انسانی بوده است . ولی درحقیقت این استخوان ها عبارت است از بقایای سنگ پشت های بزرگ دریائی که از بحر بر آمده بودند تاتخم گذاری کنند . ولی درانجا جمعیتی از سگان وحشی موجود بودند که بقوهٔ اتحاد خود آن هارا چپه میکردند واحشاء آنهارا می خوردند .بعد از آن پلنگی برین سگان مسلط میشود وایشان را یکی بعد دیگری میخورد . که گوئی این سنگ پشتان برای این کار خلق شده بودند. واین است که ارادهٔ حیات بهر جا که میرود بر نفس خود حملهٔ مفتر سانهٔ خودرا میکند . وغذای آن بهر صورتیکه باشد از خود آن است تا اینکه دور انسان می آید وبر باقی انواع تعدی میکند، وتصور می نماید که طبیعت میدان تاخت وتاز منافع اواست . اما خودش هم ازین ورطه بیرون نیست ودیده میشود که بین خودش واراده اش نزاع پیدامیشود ، وانسان گرگ انسان میگردد .

آری منظرهٔ حیات، بحیث مجموع خود، محتوی آنقدر اصناف رنج والم است که فوق طاقت عقل است . وحق این است که عقل نمیتواند که همهٔ این انواع الم را کشف ودرك کند، وماازین سبب زنده ایم که به بسیاری انواع آن جاهلیم، وآنهارا کماهی نمیدانیم

اگرمادر مقابل چشم انسان همهٔ آلامی را که حیات باو تقدیم میکند، عرضه کنیم البته دران وقت اورا رعشه ولرزه خواهد گرفت؛ واگر ما اشخاص خوش بین را که بخوش بینی خود مصر اند، به مارستان ها ومعاینه خانه ها وتیاتر های عملیات جراحی ویابه بندی خانه ها وحجره های استنطاق وتعذیب ویابه پنجره های برده گان ویابه میدان های جنگ واماکن اعدام، با خود ببریم ؛ واگر ازپیش چشم ایشان برده هارا دور کنیم تابدبختی های مستور نمایان شوند ، واگر برایشان اجازه دهیم که درسرداب هائی که مردم در او گولینو (Ugolino) از گرسنه گی می میرند ، نظری بیندازند ، آنوقت آن مردمان خوشبین، حقیقت دنیارا طوری خواهند دانست که ما میدانیم . آن دنیائی که در نظر شان از آن بدیع تری نیست .

از روی کدام چیز است که (دانتی) دوزخ قصهٔ خود را تصویر میکنند . آیا آن تصویر را ازین دنیای ما نگرفته است ، که این دوزخ را توانسته است به بالغ ترین شکل نهائی عذاب ترسیم کنند ؟ ولی وقتیکه میخواهد بهشت خیالی را بقلم بیاورد ، بمشکلی برمیخورد که نمیتوانند بران غلبه کنند ، زیرا درین دنیای ما هیچ چیزی نیست که بتواند برای رسم فردوس خیالی او ، برگ وسازی تهیه کنند .

آیا تمام صحنه های تمثیل بدون اینکه تزاحم وتنازع خونین را برای نیل سعادت تمثیل می کنند ، کار دیگری دارند ؟ ولی هیچگاه نتوانسته اند در هیچ صحنهٔ خود از سعادت کامل وپایدار تمثیلی نمایند . این صحنه ها ، پهلوان های قصه های خود را جانب هزاران مخاطر و مخاوف ارسال میکنند ، تاایشان گوی کامیابی را بربایند ، ولی قبل ازانکه پرده از روی کامیابی شان برداشته شود ، قصه تمام میشود وپرده می افتد . زیرا بعدازان هدف درخشانیکه درپرده نشان داده شده بود ، چیز دیگری نیست بدون ناکامی .

ما بدبختیم ، وقتیکه متزوج میشویم ، بدبختیم وقتیکه زن نداریم . بدبختیم وقتیکه منزوی هستیم ، بدبختیم و قتیکه داخل مجتمع شویم . حیات ، ترا جیدی گریه آوری است وهم کمیدی است که باید بران بخندیم . اگر تو حیات فردرا بحیث اجمال در نظر بگیری ودر امور جدی آن دقت کنی ، خواهی دید که عبارت است از یك ترا جیدی متصلی . ولی وقتیکه بخواهی آن حیات فردی را باتفصیلات آن درمخیله بیاوری ، آن گاه علم تو خواهد رسید که بیش از کمیدئی نیست .

هنوز تو بیش ازپنج سال نداری که ترادر کار خانهٔ نساجی ویا فابریکهٔ دیگری داخل می کنند ، وتو هرروز باید بدانجا بروی ، ودر اوائل روزی ده ساعت وبعد از ان دوازده ساعت وبالاخره چهارده ساعت ، کار کنی وباعمال تخنیکی شاقه مصروف شوی وخودرا اینطور بفروشی .

زیر پوست سخت این زمین ، قوه های طبیعی نیرو مندی پنهان است که تمام زندگان روی زمین نمیتوانند ازتهدید آن جلو گیری کنند . که تا کنون سه دفعه

این واقعه در روی زمین ما واقع شده و غالب این است که در آینده ازین نیز بیشتر واقع خواهد شد ، زلزلهٔ لزبون ، و زلزلهٔ هایتی (Haiti)وهدم پومپی ، علاماتی هستند که میتوانند مارا ازحدوث امثال خود مستشعر کنند .

پس خوشبینی درمقابل این مصیبتها ، بدون ازجفنگ چیز دیگری نیست ، حاصل کلام این است که طبیعت زندگی ، بما چنان نشان میدهد که هرچیز بجای خود نهاده وثبت شده است ، وهرچیز مقدراست ؛ وبما می فهماند که هیچ چیزی نمانده که قابل و داعی مجاهده باشد . زیرا همه چیز زندگی بیهوده است . وهیچ چیزی نیست که بعزد خود ارزش داشته باشد .

نیک بختی درین است که انسان درجهل جوانی باشد ، وخیال کند که عزم و کوشش موجب سعادت است . زیرا جوان هنوز ، ازان تشنه گی آرزو که سیرنمی شود خبرندارد ؛ ونه هم بلاهائیکه آرزورا تعقیب میکنند . طوریکه ازین هم خبر ندارد که اگر آرزو متحقق هم بشود ، باز هم فائده ویا ثمرهٔ ندارد . او نمیداند که انجام کوشش ومجاهده شکستی است که ازان گریزی نیست . خوشی جوانان درین است : وقتیکه به ذروهٔ حیات ، بالا میشوند خیال میکنند که مرگ ازایشان پنهان است ، زیرا که مرگ در ان طرف دیگر مختفی مانده است . ولی وقتیکه بآخر زندگی میرسیم ، بهر روز ، حال ما مانندحال آن مجرمی است که قدم بقدم جانب دارمیگذارد . برای اینکه انسان از کوتاهی عمرواقف شود ، باید دیر بپاید ماتاسال سی وشش ، صرفی که در نشاط زنده گی خود می کنیم ، مانند شخصی می باشیم که برمنفعت مال خود زنده گی میکند ؛ وچیزی را که امروز صرف می کند فرداً اخذ می نماید ، ولی بعد ازان ما ، مانند کسانی هستیم که ازسرمایهٔ خود میخورند . وازهمین ترس است که هرچند پیر میشویم حس تملک ماقوی تر میگردد .

مسعود ترین وقت زنده گی آن است که بعد ازجوانی است ، فلاطون در ابتداء جمهوریت چنین میگوید : بهتر است که بهترین مکافات برای اشخاص معمر داده شود ، زیرا پیری ، صاحب خودرا ازهمه عواطف حیوانی که حیات راطوفانی میکرده است ، نجات

میدهد . ولی بااین هم نباید فراموش کنیم . وقتیکه این عاطفهٔ جوانی خمود میکند، دران وقت روح زنده گی نیز باآن ازبین میرود وبدون یك پوست خشك چیزی نمی‌ماند، وازطرف دیگر، حیات درین موقف مانند آن کمیدی میشود که بدواً دو ممثل حقیقی بصحنه می آیند ومدتی رول می بازند، ودراخیر جای خودرا به هیولی‌های تـکنیکی محضی که لباس آن دوممثل راپوشیده اند، میدهند .

وبالاخره انسان بمرگ خود رو برو میشود . و عجیب است وقتیکه ذهن انسان تجارب وآزمایش های خودرا بشکل حکمت در می آورد، آنوقت است که ذهن بنای ور شکستی را میگذارد . البته هرچیز لحظهٔ می‌یابد وبعدراه مرگ را می گیرد. ولی گاهی می‌شود که مرگ فرصت بیشتری بانسان میدهد، اما باانسان طوری بازی میکند که گربه باموش .

بطوریکه انسان دررفتارخود دائما باسقوط مقاومت میکند، همچنین مادرزنده گی خود مقاومت مسلسلی با مرگ داریم، آری مادرتمام دورهٔ زندگی، با مرگ معارضه می کنیم؛ وازین است که حکمرانان شرق دربین زیورهای گرانبهای خود، شیشهٔ گرانبهائی اززهر میگذارند. که گویا فلسفهٔ شرق وجود مرگ راخیلی نزدیك تر می‌شناسد؛ وازین است که شرقی هاسیمای آرام ورفتارنرمی دارند، زیرا میدانند که حیات شخصی کوتاه است؛ واین منزل کوتاه باید بتأنی پیموده شود .

اینك ماتااینجا باشوپن هاوردرتاریکستان بدبینی سیرمی کردیم وهمراه بودیم، وتااینجادرنور فتیلهٔ که هنوز دردستش خاموش نشده بود، بااو رفاقت کرده میتوانستیم . ولی بیچاره شوپن ها ورمی‌خواهداین تاریکستان راهی خضر بپیماید وحقیقتاً اگر راه حیات اینقدرها تاریك واینقدر یأس آفرین باشد، پس باید برسالك آن گریست! بدبخت اند آنانیکه این راه راتاریك وپر مخاطر وپر خار وخاره می‌یابند؛ ودر عین حال سر منزلی هم درپیش روی ایشان نیست .

مابا شوپن هاور متفقیم که زنده گی نارسائی دارد، خداوندنیز میفرماید که : «انسان درزیان است» ونیز بااومتفقیم که عقیدهٔ دین وخلود روح تادرجه معتنائی ازترس مرگ می کاهد، ولی چیزیکه هیچگاه بااومتفق شده نمیتوانیم وجداً برخلاف آنیم، اینست

که فلسفهٔ دین و یا خلود روح، پردهٔ بافتهٔ دست ماست که آنرا بر روی هیکل مرگ می‌اندازیم. اگر حیات غایهٔ ندارد، معنی آن این است که شعوری در کیان هستی موجود نیست و آنگاه چرا کسی از مرگ مستشعر شود وچرا از آن بترسد وچرا برویش پردهٔ ایجاد کند و بکشد. اگر حیات اراده ایست. پس مرگ هم اراده ایست واراده چیزیست، که به عقیده شوپن‌هاور، باید درمقابل آن تسلیم باشیم.

حیات غایهٔ دارد که عبارت است از کمال معنوی روح، واین کمال معیاری دارد که عبارت است از تقرب ووصول به مبدء حقیقی شعور واراده؛ واین عملیه صحنهٔ دارد که عبارت است از خلود. اگر این یك فرضیهٔ می‌بود وبذات خود غایهٔ نمی‌بود، چرا ما درمقابل آن قانون مبرم وجاویدی، مانند قانون اخلاق، میداشتیم که در دیوان عقل ولوحهٔ ضمیر ما بصورت جاویدی ثبت است؛ وقانونی است که از لوح محفوظ به لوح ضمیر ما نازل شده؛ وما یك حرف آنرا تغییر داده نمیتوانیم. این قانون برای این است که انسان را جانب غایه، غایهٔ حقیقی که عقلانی و بر طبق سیر شعور وعضویت است، رهبری کند. عجب است کسی پیدا میشود که حیات ونسل را ارادهٔ بنامد ودائرهٔ اراده را آنقدر وسعت وعمق دهد، وبعد از آن هیولی مرگ را بحیث یك عنصر قوی وخارجی بمقابل آن ایستاده کند، واگر اینطور باشد، آیا این فرضیهٔ و همی میتواند بر روی آن پیکر فوق العاده مخوف پردهٔ ضخیمی ایجاد کند.

اگر ارادهٔ نسل، طوری که شوپن هاور میگوید، بتواند که بر روی این اهریمن مرگ بخندد، پس چرا این علاج دوم مرگ که آنرا نیز شوپن هاور بخیال خود کشف کرده است، عبارت از یك فرضیهٔ محض باشد که شوپن هاور بران خنده وتهکم میکند؛ و آنرا ساخته و بافتهٔ آرزوی زندگی میداند، وچرا این فرضیه، عقیدهٔ نباشد که برروی مرگ نیز بخندد. اگر ارادهٔ تسلسل نسل، با این قوت وجریان نیرومند خود، عبارت از ارادهٔ ما باشد، پس چرا فکر دین وفکرت خلود، نیز اینچنین ارادتی نباشد که بمانند تسلسل نوع دارای حقیقت مبرمی بگردد. واگر تسلسل نسل عبارت از ارادهٔ کلی باشد، پس آن ارادهٔ کلی بی غایهٔ نیست، که البته قانون اخلاق طریق ودستور سلوك ووصول است بآن غایه.

خوب است فرض کنیم، طوریکه شوپن هاور میگوید، این فرضیهٔ است بمقابل خوف مرگ، پس آیا وظیفهٔ ما، درمقابل این فرضیه چیست؟ آیا بآن تهکم کنیم و یا از آن استفاده کرده آنرا مأمنی بسازیم که بتواند بین ما وقیافهٔ مرگ که نزد شوپن هاور خیلی دهشتناك تر است، حائل شود؛ تاقدری این بادیهٔ سرد و تاریك و ناهموار حیات را بامثال شوپن هاور آسان تر و کم زحمت تر بسازد. فرض کنیم که خورشید حیات غروب میکند وما دران شب تاریك میتوانیم از احتکاك دو چوب ویا اصطکاك سنگ و آهن، مشت خسی بیفروزیم وپیش پای خودرا ببینیم. آیا ازین دو کدام بهتر است: آیا دست بالا شه بنشینیم ودر دریای تاریکی ویأس غوطه ور شویم، تادران تاریکی محوونابود گردیم. ویا اینکه آن آتش را، ولو که بنور خورشید هیچ مناسبتی ندارد، بیفروزیم تاقدری از تاریکی و سردی آن شب ما بکاهد. که دور نیست در روشنی مبادی عقلی که از مشعل نور قدسی قبسی در دست دارد، روزی شود که آن مشت خس به زیت وباز به موم وسپس به نفت و بالاخره به برق، منتهی گردد؛ وبتوانند تا اندازهٔ نعم البدل نور خورشید شود، وحتی درافادهٔ اشعهٔ مافوق بنفش وماتحت سرخ واشعهٔ مجهول و همچنین در دادن انرجی های رنگارنگ، از ان نیز بچربد.

ما اگر نمی مردیم وبجاویدان می زیستیم، آیا بدون وظیفه و ایدیال وبدون حیات معنوی ممکن بود موجود عقلانی مانندما زیست کند؟ آیا آن موجودات عاقلی که حتی «کانت» بآن عقیده دارد، بدون تعقل وتأمل وبدون فکروو ظیفه وایدیال اند؟ مادر عین حالی که به گفتهٔ شوپن هاور، در کشاکش ترس و گریز و مقاومت مرگیم، درعین آن حال نیز دیده می شود که در جستجوی چیزی می باشیم، مثل آنکه آنرا گم کرده ایم، وآن عبارت از ایدیال ما، خیر اعلای ما و کمالی که وجهه وقبلهٔ روح وعقل ما است.

فکر دین وخلود روح، یك جذبهٔ مادی جلب فائده و دفع ضرر نیست، بلکه فکر ما بعدالطبیعی، ویکی از ارکان اولی وجوهری تعقل وتأمل واز مبادی اساسی فلسفه است، واگر جذبهٔ دران دیده می شود، از مقولهٔ جذبات بیطرف ومنزهٔ روحی است، نه جذبات آلودهٔ حسی.

چه حیاتی خواهد بود که انسان خودرا برغم آرزو وارادهٔ خود ببیند، که بیك معرکهٔ خونین وظالمانهٔ کشیده شده، وهر دریچهٔ شعوراو بمنظرهٔ ازمناظر سیاه خونریزی وتعذیب وبیماری وبدبختی وفقرو گرسنه گی واستعباد روبرو باشد، وهیچ مزدو یاجزائی، وحتی هیچ حکمیتی درپیش چشم او تجسم نکند!.

نه شام مارا سحر نویدی، نه صبح مارا دم سپیدی چو حاصل ما است ناامیدی، غبار دنیا بفرق عقبی

آری حیات بشر این است که شوپن هاور ترسیم میکند، اگر بشر عقلی نمیداشت که بقانون جاوید اخلاق پی نمی برد، وغایهٔ آخرین حیات را نمی شناخت، وبه نظام ادبی کائنات راه نمی یافت. عجب است مردمی که آنقدر مثالی می باشند که نمیتوانند فردرا ببینند الا نوع را، وباز درعین حال می خواهند ازمثال منکر مطلق باشند، فرد را شهید مظلوم راه ارادهٔ تسلسل نوع قرار دهند، وارادهٔ نوع راهم بدون غایهٔ بشناسند. وازین هم تجاهل کنند که اراده چطور میتواند بی غایهٔ باشد، زیرا اراده چیزی است که غایه جزء مفهوم آن است.

غایهٔ ارادهٔ نوع وفرد انسانی، آن سر منزل کمالی است که مرگ و حیات دوسنگ فرسنگ شاهراه آن است، ودین واخلاق تفسیر آن قانون ادبی فطرت است که در روشنی آن، این راه پیموده میشود، وهرو سمت حرکت خودراجانب آن سرمنزل حقیقی خود، در نور آن می بیند.

حیات، اگر ازپهلوی غایهٔ برین وایدیال عالی ووظیفهٔ انسانی و کمال عقلانی دیده نشود، همانا حیاتی است که نارسائی آنرا شوپن هاور بخوبی تصویر کرده است، ولی حیات دربین دوشاخص دین واخلاق، ودرساحهٔ فعالیت های ارادهٔ که چشم را به اشارات خرد و گوش را به پیام سروش گماشته است، حیاتی است رسا وحیاتی است خوشگوار، وطلیعهٔ نیکوئی است ازآن بهار لایزالی که آمدنی است.

مراد دنیی وعقبی بمن بخشید روزی بخش بگوشم قول چنگ اول، بچنگم زلف یار آخر

(٤) نارسائی مجتمع: ولی آیا نارسائی حیات فردرا مجتمع میتواند که جبیره کند؟ ویا ممکن است بر طبق این مصرع بیدل: «چون منی اگر گم شد چون توئی بدل دارم»،

حیات جامعه نعم البدل حیات ناکام فرد شود؟ وهم آیا آن مجتمع نارسائی که از مجموع نارسائی های افراد بعمل آمده است، چیزی هست که ارزش خونبهای ما را داشته باشد؟

فرض کنیم که بگفتهٔ حافظ:

نفس باد صبا مشك فشان خواهد شد عالم پیر دگرباره جوان خواهدشد،

آن خوابی را که فلاطون وفارابی دیده بودند، تعبیری از حقیقت پیدا کند، وبارگاه‌های بلند داد و دهش، وکاخ های سربفلك کشیدهٔ آئین دانش، برروی قبوریکه مانند سلول‌ها، قشراین کرهٔ خاکی را تشکیل داده است، سایه بیفگند، باز هم این امید چطور میتواند موجب قناعت ما شود، که بگفتهٔ مکنزی، راه آن برروی اجساد متراکمه و پایمال شدهٔ مردمانی می باشد که در خلال قرون و دهور بمذلت جان سپرده وبه سرمنزل مقصود نرسیده اند.

نمازمرده کن برحرص، لیکن چون وضوسازی!

که بی آبی است عالم راودرحیض اندسکانش

اگر گویم تیمم کن بخاکی چون کنی کانجا

بخون کشته گان آلوده شد خاك بیابانش.

وازطرف دیگرما بمقابل مجتمع واجباتی داریم، واگر فی المثل حتی حیات خودرا در راه آن می نهیم، برای این نیست که حیات مجتمع جبیرهٔ حیات ما است، بلکه از ین است که ما وظیفهٔ خودرا درمقابل آن ایفامیکنیم.

سخا بهر جزا کردن، ربوا خواری است در همت

که یك بدهی و آنکه ده جزا خواهی زیز دانش.

ما تامیبینیم چنین معلوم میشود که هر زمانه به جمعیت خود قانع نبوده وچشم امید بآینده داشته است. ولی متأسفانه اینطور یك بارقهٔ امیدی باینکه روزی جمعیت بشر مترقی خواهدشد، روی همرفته یك امید قوی گفته نمیشود؛ و تقریباً درهمه قرون. مردمان عاقل باین عقیده

بوده اند، که خودشان ازپدران خود بهتر نبوده اند، وحتی اگر بحیث مجموعی، یك راه پیشرفت را دربین اقوام سراغ نمائیم، بازهم درعین حال می بینیم که این جریان ترقی، موجهای قهقرائی نیزداشته، ودرهرحال، هرترقی درانجام خود دورهٔ فساد و زوالی را پیموده است. وبلندترین مدنیت عرضهٔ تعیشات مخربانهٔ شده؛ وبعدازآن بذلت ها ومصیبت ها وخواری ها، گرفتارشده اند.

وازطرف دیگرهرفرد، عضوجامعهٔ خوداست، نه جزء جامعهٔ آینده، پس جمعیت نیزبمانند فرد، کامیاب گفته نمیشود. زیرا ازافراد ناکام، جامعهٔ کامیابی متصور شده نمیتواند.

(۵) نارسائی علوم: بزرگترین چیزیکه بشرعظمت وقوت خودرا در آئینهٔ آن دیده است، همانا علوم است که بشرتوانسته است بدستیاری آن بر همه کائنات طبیعی وعضوی تفوق جوید، ولی بااین هم علوم نتوانسته است عطش عمیق بشررا بصورت نهائی ومطلق تسکین دهد، وازین است که می بینیم طپیدن های نشیب وفرازوماندهگی های آمدوشد استقراء وتعلیل، بجائی نمیرسد، وبالآخره اگر آرامگاه خوشگواری بتواند آن همه خسته گیها رارفع کند، همانا سایهٔ تحیر است.

فلاسفه میگویند: اگر فرض واعتباری نباشد، حکمتی نخواهدبود. راست میگویند اول قدمیکه درراه فکر برمیدارند، همانا برهنمائی منطق است که همهٔ افکارخو درابه ترازوی آن می سنجند. ولی متأسفانه نقطهٔ معیاری شاهین آن ترازو دارای یك مرکز حقیقی نیست، منطق کاربزرگی کرده بود، اگر میتوانست حقیقتاً ماهیت هارا بماشرح وتعریف کند، ولی وقتیکه می بینیم شرح وتعریف آن نیزبمانند نقطهٔ معیاری ترازوی اوفرضی است، میدانیم که آب شك دراولین شیری که ازپستان این دبستان مکیده ایم داخل شده است. معیارحقیقی سنجش ماهیات، منوط است برامتیازذاتیات وعرضیات، ولی فرق ذاتیات وعرضیات، درین دنیائی که مشکل است بین مواد کیمیاوی عضوی وغیرعضوی، وحتی بین ماده وقوت، فرق وامتیازی داد، مارابیشتر دچارشك وتردید میکند. چرانسبت بماهیت انسان، ناطق ذاتی وضاحك عرضی باشد، غیرازیکه اهل فن آنرا چنین فرض کرده اند.

وقتیکه‌شك درتصور داخل‌شد، نمیتوان تصدیق رامقرون به‌یقین دانست. امّا منطق فنی‌است که سنگ‌اساسی همه‌علوم است. جامی راست میگوید که: ازحدود و رسوم منطق ممکن نشد که اجناس عالی‌وانواع سافل بصحفهٔ شرح و بیان آید.

مابسیار شده که دنبال دود را گرفتیم ولی به‌آتش نرسیدیم، و همچنین بسیار آتش‌ها بود که دود نداشت. همین علایم است که همیشه مارا فریب میدهد و حتی علایمی را دیده ایم که بهر دو ضد، بطور علی السویه دلالت کرده است، طوریکه می بینیم سوزش فم معده و گلو ازافراط‌حامض هائید روکلور وهم ازتفریط آن، بمیان‌می‌آید. وهمچنین طنین گوش، ازبلندی فشار خون وهم از کمی آن احداث میشود. همین گردش ستار گان است که بطلیموس را براهی برد؛ ولا بلاس‌رابراهی که ضد راه مقدم الذکر است. ما همیشه تعبیراتی که از عالم طبیعت کرده ایم، افسانه و افسونی است که بما ساز گار بوده، وچنین پنداشته ایم که بحقیقت رسیده ایم، ولی باز خود بدست خود آن طلسم را شکسته، وقفل جدیدی بدر وازهٔ این گنجی که هیچگاه بآن راه نیافته ایم زده ایم، وهرروز افسون طلسم خود راخورده ایم.

میگویند: درویشی‌همه روزه‌بدربار پادشاهی می آمد وخموشانه بعصای خوداشارهٔ بطرف پادشاه‌میکرد و میرفت. شاه که درحل این رمز تماماً ناکام‌شد، اخیراً ارکان حکومت خودرا وادار کرد که این‌معمی را حل کنند، که ایشان نیز نتوانستنداین سخن سربسته را باز کنند. بالاخره بعد ازغوغای زیاد، ساربان وزیر اعظم داوطلب شد وبدربار آمد وبه نزدیك اورنگ شاهی روی‌بدروازه ایستاد، تا درویش برسید و باز همان اشارهٔ رمزی خودرا توسط عصای خود نمود. وساربان فورا دانگ ساربانی خود را گرفته وجواباً دو اشاره به درویش نمود، که‌درویش را حیرت و هم سرور زیادی رخ داده وبطرف ساربان شتابید وبااومصافحه نمود و خواهش کرد که با او ساعتی بزمین بنشیند، تا معارف خودرا بآن ساربان شرح دهد. وهمان بود که درویش دائرهٔ رابانگشت خود روی خاك رسم کرد، که ساربان بفوری نیز با نگشت خود خطی کشید که آن دائره‌رابدوحصه ویابدو قوس تقسیم نمود؛ وبیش ازپیش، محبت‌واحترام درویش‌راجلب کرد.

تا درویش، زمینه را مساعد تر دید که ازچانتهٔ خود پیازی بیرون کند؛ و آنرا بر آن نصفهٔ دائرهٔ که بطرف خودش بود بگذارد، که ساربان نیز از توبرهٔ خود بیضهٔ بر آورد و برنصف دیگر آن دائره گذاشت، که درویش بایك عالم تعجب واحترام برپای خواست وباساربان معانقه نموده واورا بوسید ورفت .

ساربان، که بیش ازاحترام درویش، تمجید درباریان را جلب نموده بود، درشرح ماجرا چنین گفت که: درویش هرروز شاه مارا تهدید میکرد که روزی اورایك ضربت عصا خواهد زد . ولی من برایش گفتم : هشدار؛ که من پاسبان شاهم و بجای یك عصای باریك تو، دوسوتهٔ مستانه برتارك توحواله خواهم نمود که قدر عافیت را بدانی. باز درویش بمن گفت : اگر من کسی رامی‌زنم قوت الظهری دارم وآن عبارت است ازیك گردهٔ نانی که بمثل این دائره است . اما تو هیچ نداری که ازآن کسب قوت کنی وبامن مقابله نمائی . من درجواب گفتم که من ترا نمیگذارم که آن نان راتنها بخوری، بلکه آنرا باتو نصف میکنم . که درویش گفت: درین صورت نیز دست من بالا است . زیرا من پیازی دارم که بانصف نان خود بخورم وغذای بیشتری بگیرم، ولی من در جواب گفتم : من بانصف نان خود نان خورش بهتر ومغذی تری دارم که عبارت ازین تخم‌مرغ است، وهمان بود که‌درویش جواب‌های خودرا سفت‌شنید ومیدان را رها کرد و گریخت .

درویش نیز که برای موعظه ونشر حق درین کشور آمده‌بود، وهمیشه در صدد آزمایش مردم بود، که‌استعداد شنیدن ودریافت حقایق رادارند ویانه؛ بالاخره دریافت نمود که این‌مردم صلاحیت آنرادارند که حقایق عرفان‌رابفهمند، حتی که ساربان ایشان هم‌توانست که‌این رموزرا کشف کند، وهمان است که درویش مهر خموشی را شکست و گفت :عجب ساربان دانائی بود ! من هرروز نزد شاه می آمدم و می گفتم ای شاه ! بدان که کشور توروزی‌مسعودمیشود که‌تودر آن نشرعدالت وفضیلت کنی، وعدالت وفضیلت روزی می تواند که قوت ونفوذی‌پیدا کند، که به‌مرکز ومنشأ حقیقی‌خود پیوست شود، که خدای یگانه است؛ وتاآن مرکز ومنشأ قدسی علم‌وعدل وفضیلت، بانسان منکشف نشود، هیچ ممکن نیست که‌تشویقات وتبلیغات ؛عمق حقیقی خودرا پیدا کند .ولی این

ساربان رمز دیگری بمن گفت که خیلی‌ها نشان معرفت عمیق او بود. او گفت: عقیدهٔ خدائی بشکل فلسفی خود، بیش از یك مسئلهٔ خشك علمی و فلسفی نیست. خدا را باید باتب وتاب وباجذبه و کشش وباسوز و گد از شناخت؛ واین آن وقتی است که عقیدهٔ خدائی از روی جذبه وعشق دینی برروی کار آید؛ وچون دین، پیغمبری را ایجاب میکند، باید توهر دو جزء کلمهٔ شهادت را بخوانی.

وچون دیدم که این ساربان خیلی‌ها عارف و دانا است، با او داخل بحث شدم وبرایش دائرهٔ رسم نمودم، ودائرهٔ وجود را باو نشان دادم، ولی او علی الفور بشرح تقسیم این دائره بدو قوس، قوس نزولی و قوس صعودی، پرداخت و تمایز هر قوس را به خوبی نشان داد. باز من خواستم که همآهنگی و وحدت کائنات را باو خاطر نشان کنم؛ و نمونهٔ را از اجرام بزرگ علوی، یعنی کرات آسمانی، باو نشان دهم که باین کوچکی خود بازهم میتواند تمثال کاملی از تمام گیتی شود، مثلاً اگر بگویند که نه فلك چهار عنصر را احاطه کرده، وهم عنصر خاك دارای طبقات است؛ عین آن چیزی است که درین پیاز است. پس در نزد قوت خداوند چه فرق است بین ساختمان این پیاز کوچك وآن گیتی بزرگ. اما آن ساربان عارف نمونهٔ دیگری را بمن نشان داد که بیشتر دقیق و بیشتر جالب دقت بود، وحتی بچشم حقیقت بین، از یك گیتی هم بزرگتر بود. اینجا دردرون بیضه هردو قوس بصورت واضحی تمارز میکردند. اینجا طبیعت وعضویت باهم گره خورده بودند. طبقات تو برتوی عوالم گیتی، اگرباهم مخلوط نمیشود، ازین است که ظاهراً ازعناصر جداگانه وبعضاً متحجری ساخته شده است، ولی اینجا طبقات آبی ومتحد القوامی است، که یکی ازدیگری تمایزی ندارد، لیکن با همهٔ اقسام حرکت وسکون وحرارت وبرودت بازهم تمایزخودرا حفظ میکند وبهم مخلوط نمیشود.

حقیقت این است که این ساربان، درروی این بیضه، مرادرسی داد که اگر کرات ناهید وبهرام وحتی برجیس و کیوان را بکنارم می گذاشتند، آنقدرها موجب درس وا لهام من نمیشد. وحال اینکه این بیضه، تهدای ساختمان مرغی است، تاچه‌رسد به‌ساختمان انسان،

که حقیقتاً عالم اکبر است .

آری مثل اینست توافق و توارد علوم ما باد نیای حقیقت و ازین است که جامی درباره علوم چنین می فرماید :

چه جوئی زافعال خود رسم صحت — چو در حد معتل بود جمله داخل
ز منطق مکن نطق کاندر دو گیتی — نشد حل ز اشکال او هیچ مشکل
مبین نگشت از حد و دور سومش — نه اجناس عالی نه انواع سافل
چو نفس ترا نیست رو در ریاضت — ز تحصیل علم ریاضی چه حاصل ؟
ز حکمت مگو زانکه علم طبیعی — ز سر الهی ترا گشت شاغل
مبین هیئت چرخ گردان که باشد — نجومش گهی بازغ و گاه آفل
فلك را چه گیری حساب مدارج — قمر را چه پرسی شمار منازل
خلیل الله آسا بتائید فطرت — جز آیات فاطر مخوان زین هیا کل
اگر قابلی فکر خود یك طرف نه — ببین نور فاعل عیان در قوابل
به نیروی همت بزن دست و پائی — بهم در شکن دام و بند شواغل
برآور سر از جیب گردون گردان — ببین عرش را قدسیان گشته حامل
چوطی گشت تیه حوادث از آنجا — بملك قدم ران بیك حمله محمل
در آن قلزم نور شو غوطه زن — فرو شوی از خویشتن ظلمت ظل
یکی خوان یکی دان ، یکی گو ، یکی جو! — سوی الله والله ! رو دار باطل !

وهمچنین بهائی آملی بعضی کتب بزرگ علوم متداوله را حسب ذیل مورد انتقاد قرار میدهد ومیگوید :

در علم رسوم چو دل بستی — گر بر او جت ببرد پستی ،
یکدر نگشود ز « مفتاحش » — اشکال افزود ز « ایضاحش »
ز « مقاصد » آن مقصد نایاب — ز « مطالع » آن طالع در خواب
« محصول » نداد « محصل » آن — « اجمال » افزود « مفصل » آن .
راهی ننمود « اشاراتش » — دل شاد نشد ز « بشاراتش »
تاکی ز « شفا » ش شفا طلبی ! — وز کاسه زهر ، دوا طلبی ؟

وماوراى اينها، ازان چيزهائى كه سوفسطائى ها وشكاك هاولاادرى هادربارهٔ علوم ميگفتند، وباازآن بى اعتنائى هائيكه كلبى هاوقيروانى هاوحتى ميگارى ها، دربارهٔ آن داشتند .

ولى ازطرف ديگر وقتيكه بدقت نظر ميكنيم ، دوچيز بنظرماجلوه ميكنند : يكى اينكه فرق بين علم وعلوم، بايد خوب واضح باشد ، ديگرش اينكه بين علوم نيز فرقى بگذاريم .

نزدما دلائل قطعى موجود است كه علم ، شريفترين و كريم ترين فضايل عقلى است، وبهترين پيرايه ايست كه انسانرا بهخلعت كرامت آراسته كرده است . پس آيادرين صورت آنچه كه جامى وبهائى وامثال ايشان صدها نفراز عرفاء گفتهاند ، همهبى اساس ومخالف حقيقت است ؟ واگرمقصد ايشان ازعلم همانا علوم بوده ، پس آيا ماهم در بارهٔ همهٔعلوم باايشان همنوا باشيم، وحتى دربارهٔ بعضىعلوم عالى وقدسى امثالعلم مابعدالطبيعه ؟ .

آرى ! روح مقصد درين سوالات است . سقراط ميگفت : « فضيلت علم است » وهم ميگفت كسانيكه مرتكب رذيلت ميشوند، ولو كه دربارهٔ « خير » نظريه ويارأيى داشته باشند، بازهم داراى « علم » گفته نميشوند . پس علم بايد چيزى باشد كه جازم وقطعى و يقينى باشد . وطبيعى است كه اينچنين چيز بايد ريشهٔ عميق ومستحكمى درزمينهٔ واقعيت داشته ومطابق نفس الامر باشد ؛ واين علم است كه اساس فضيلت است ، زيرا اين علم است كه مقرون بعمل است ، شمااگر سرى بغار پلنگ ميكشيد، شايدازين است كه وجود پلنگ رادرآن غار يقينى وقطعى نميدانيد ، وبوجود آن وهم ويا شك ويا گمانى داريد ، ولى اگر قطعاً بشما محقق باشد كه پلنگ آنجا مترصد است ، وشماهم خيال خودكشى ويامقابلهٔ مسلح بااو نداشته باشيد، هيچگاه خودراباارادهٔ قطعى خود، عرضهٔ دندان وچنگال آن حيوان درنده نميكنيد . پس علم ممدوح وعلمى كه مثال ممكن علم خدااست ، همانا علم جازم است ، نه علم وهمى ويا شكى ويا ظنى ، كه اينهارا نميتوان علم گفت .

اگرشما كنون از « آين شتين » بپرسيد كهعقيدهٔ او دربارهٔ ماده و قوت ودر بارهٔ نظام اتومى چيست ؟ طبيعى است كه در جواب شما خواهد گفت كه اين نظريه، يك تيورى بسيارخوبى است . زيرا آين شتين بااينكه سانيس و كيمياى امروزه را

با انرجی اتوم و اشعهٔ گازیك، تماماً مربوط این نظریه میدانند؛ باز هم آنرا بیش از نظریهٔ نمی شناسد، وبه‌حقایق آن کماهی علم قطعی ندارد، ولی آین شتین، علم قطعی وجازمی دارد که باید کسی را بنا حق نکشد.

وقتیکه علم، عمق خودرا درشعورانسان گرفت؛ وشاخه‌های خودرادرفضای یقین افراشت، بازهم موجب‌حرکت وشوق انسان شده نمیتواند؛ تا شگوفه وبرگ و باری ازعواطف وجذبات انسانی برو بسته نشود. فرض کنید مایقین کردیم که دو و دوچهار است، بازهم بماچه؟ اگرغریزهٔ تملك مارا حرکت ندهد. واگر اسبابی فراهم‌شودوموجب ایقان ماشود که عنقاء آمده‌وبرفراز هندوکش تخم گذاشته است، همغیر از اینکه حس کنجکاوی مارا جانب مرغی تحریك می کند، دیگر اثری نخواهد داشت، ولی علم یقین چیزی است که جذبه نیز باآن توأم است. اگرچه جذبه باغراض نیز همراهی دارد، ولی آن جذبات‌را بی‌طرف وبی آلایش نمیگوئیم؛ واینجا جذبات پاك وبی‌غش و بی درد حس وماده اند، وبهتر است که ازین جذبات به «عاطفه» تعبیر کنیم.

این عواطفی است که مارا جانب خیر وفضیلت وجانب نیایش و پرستش تحریك می‌نماید، که اگر علم ازین عواطف عاری باشد جنبشی ندارد. درحقیقت این علم است که اهل دل اصطلاحاً آنرا به «دل» نسبت داده اند؛ وعلم بی یقین وبی جذبه را به دماغ حواله نموده‌اند، که اصطلاح بسیار خوبی است (۱).

این چیزی است که ازنزدیکی طبیعت ومابعد الطبیعت، وهمنوائی شعوروجذبه، وساز گاری وحی ووجدان، وهماهنگی الهام وحدس، واتحاد عقل و عشق، بمیان می آید. این چیزی است که به‌شعوربال‌میدهد، وبه‌عاطفه چشم. یقینی است باشوق، ودانشی است باعشق، ربوده‌مهری‌چوذره‌تابم وزآفتابی‌دراضطرابم که گرفروغش‌بکوه‌تابد زبیقراری‌درآیدازپا

ازین است که همیشه علم از وحی قوت‌الظهر گرفته، وتاوحی علمی را تقویه نکرده‌است، آن علم نتوانسته است که بال کشائی کند، ونه‌هم صبغهٔ از جذبه و جذابیت عشق نصیب آن شود، تخم فکرت خدائی درباغ اکادمی فلاطونی وباغچهٔ لیسهٔ ارسطو،

---

(۱) علم اگر برسرزندماری بود علم اگر بردل‌زند یاری بود.

«مولانا»

افشانده شده بود، که همیشه لگد مال بحث وجدل وشك وتردید میگردید، تا آنکه ابر پرجوش وخروش دین خدا، از آسمان وحی، بر آن باریدن گرفت، واین تخم قدسی در پرتو خندهٔ برق وتراوش باران آن ابر، طوری نمو کرد تاشجرهٔ طیبهٔ شد که اصل آن درزمین وفرع آن درآسمان رفت، که درهر شاخسار آن هزاران عندلیب، هر کدام به لحنی ترنم می کنند.

دین عبارت است ازجذبهٔ عشقی که مستقیماً بمرکز قدسی مابعدالطبیعه مربوط است، وازین است کهجذبهٔ عشق گیراترین جذبات وموضوع آن مقدم ترین وبزرگترین ومقدس ترین مرکزعلم یقین است. پس وحی والهام است که یقین بارمی آورد. وعشق است که جذبه میدهد، ودین مانند کبوتر نامه بری است که نامهٔ محبت رابابال شوق گرفته بعالم قدسی می برد؛ ومنشور الهام را بمنقار عطوفت ورأفت از آنجا بما می آورد. محصولات فکر، امتعهٔ خارجی است کهدرخود وارد میکنیم، زیرا کهفکر محتاج است بموادخارجی. ولی حاصل حدس والهام پیداوار خودما است، که درخود حسب ارشاد عالم الهی وحسب نمونهٔ که ازوحی بدست داریم، بهنیروی عواطف خود ازخود بروز میدهیم. وحی خدااست که به علم ریشهٔ یقین میدهد، وشوق است که بآن برگ وساز جذبه می بخشد.

علم فکری محض، بومی است که برروی آثار منهدمه ومندرسه، ازخرابه بهخرابه راه می یابد؛ وانارشی مواد فرو ریختهوازهم پاشیدهٔ بی نظم، که روی‌هم متراکم شده‌است، فکر را بیك مالیخولیای اندوهناك ومشوشی گرفتار می کند، ولی علم الهامی، همائی است که برفراز سلاسل کوهها ووادی‌ها پرواز می کند وخطوط درشت فعل وانفعال‌منظم طبیعی‌را، درهمه صفحات فطرت، بچشم باز ودر روشنی آفتاب حقیقت می‌خواند وبعملیهٔ ارادی خود برطبیعت وبرجاذبه غلبه می کند، ورمز قوت‌ونشاط را ازملکوت‌خدا بگوش هوش می شنود.

اول‌الذکر مرغی‌است که درقفس‌عناصر بموازنه ومقابلهٔ کم وکیف پنجره های قفس خود گرفتاراست؛ ولی‌چون غیرازین مجال کار دیگری ندارد، این کاررا قانون بی غایهٔ وظیفهٔ‌خود دانسته، ودرعین‌حال وظیفهٔ‌را اجرانمیکند کهازوظیفهٔ اجزاء آن پنجره ها،

فزونی داشته باشد. و ثانی الذکر در فضای لایتناهی بال‌افشانی میکند، و در آنجا عملیهٔ زنده و فعال صنع خدارا در ساحهٔ پهنا ورهر دو قوس معرفت معاینه می نماید، و چهرهٔ حقیقت را ازبین فضای مصفی‌تر وشفاف تری مشاهده میکند، وازین رو جذب‌وشوق، ببال‌های‌او انرجی مخصوصی می بخشد، و بر بال‌افشانی‌و تاب‌و تب وطپش او می‌افزاید؛ واین درد به‌لذت‌آمیخته، چاشنی عارف‌است که‌هیچ لذتی بمثل آن بمذاق‌او ساز گار نیست؛ زیرا که‌این تحیر معرفت اواست، ودرد، لذت وسرورو حبور اواست.

واینك درختم مقال، یکی ازنشیده های «اقبال» رابرای اینکه‌بحث‌ما بمسرت اختتام بیابد، نقل میکنیم:

فکرم چو به جستجو قدم زد، در دیر شد و در حرم زد،

در دشت طلب بسی دویدم، دامن چون گرد باد چیدم،

پویان پی خضرسوی منزل، بردوش خیال بسته محمل،

جویای می و شکسته جامی، چون صبح بباد چیده دامی،

پیچیده بخود چو موج دریا، آواره چو گرد باد صحرا،

عشق تو دلم ربود ناگاه، از کار گره گشود ناگاه.

آگاه‌زهستی وعدم ساخت، بتخانهٔ عقل را حرم ساخت،

چون برق بخرمنم گذر کرد، از لذت سوختن خبر کرد.

سرمست شدم زپا فتادم، چون عکس زخودجدا فتادم،

خاکم بفراز عرش بردی؛ زان راز که بردلم سپردی،

واصل بکنار کشتیم شد. طوفان جمال؛ زشتیم شد.

جزعشق حکایتی ندارم. پروای ملامتی ندارم.

ازجلوهٔ علم بی نیازم

سوزم، گریم، طپم، گدازم،

(٦) نارسائی فن: فن ملجأ بزرگی است، وتادیده می شود بشر درآغوش این نگارستان، بسیار پناه برده است. ارسطو قوت فن را در قوت تقلید میداند. اگرچه ارسطو تایك درجه حق بجانب است، ولی اگر تقلید تمام شود، آنگاه دنیای فن باز بمانند این محیط ما ناساز گار می‌شود؛ وازین است که شخص فنان می کوشد طبیعت را بعضاً تقلید کند. فنان می کوشد که درفن خود، دنیارا تجزیه کند وآنچه را میخواهد بگیرد وآنرا که نمی‌خواهد ترك دهد. فنان برای خود دنیای ایدیالی (خاطر خواه) ایجاد می کند، زیرا نتوانسته که این دنیارا بتمامه تصدیق دهد وقبول کند.

گفتند جهان ما آیا بتو می‌سازد؟ گفتم که نمی‌سازد، گفتند که برهم زن،

کسانیکه در مبارزهٔ حیات، اعصاب شان ور شکسته می‌شود، درفن پناه می برند ومی‌خواهند: دنیائی ترسیم کنند، تااز ناگواریهائی که بطبع شان ناملایم است، عاری باشد، وتنها مرکب از پهلوی لذایذ حیاتی شان باشد. ما بهشت را چنان تصور می کنیم که ازآلام ماتهی است واز لذایذ خاطر خواه ماپر است.

اندرین ویرانهٔ پر وسوسه دل گرفت از خانقاه و مدرسه
نه زخلوت طرف بستم نه‌زسیر نه زمسجد فیض بردم نه زدیر
عالمی خواهم ازین عالم بدر تا بکام دل کنم خاکی بسر

بلی فن جهانی است بی تزاحم وآتشی است بی دود، وفضائی است که اراده درآنجا هیچ سنگی درپیش پای خود نمی بیند.

حافظ میگوید:

مغنی کجائی نوائی بزن به یکتائی او دو تائی بزن
همان منزل است این بیابان دور که گم شد درو لشکر سلم و تور
همان منزل است این جهان خراب که‌دیده‌است ایوان افراسیاب
به‌مستان نوید سرودی فرست بیاران رفته دوردی فرست
چنان برکش آواز خنیا گری که‌ناهید جنگی برقص آوری
فریب جهان قصهٔ روشن است ببین تاچه‌زاید، شب آبستن است

ولی فن هم دو عالم دارد. عالم طبیعی و عالم مافوق طبیعت. میگویند که در شعر گویته ورد زورت علاوه بر تقلید طبیعت، حقیقتی نیز مضمر است. بلی گویته وردزورت، شاعرهای وحدت الوجودی میباشند و در آثار شان، تصویر حقیقت، نسبت به ترسیم طبیعت، پهلوی روشن تری دارد، وازین است که گویته میگوید: «فن هنوز دارای حقیقتی است و در آنجا پناه برید!

مولانا میفرماید:

آتش است این بانگ نای و نیست باد — هر که این آتش ندارد نیست باد

آتش عشق است کاندر نی فتاد — جوشش عشق است کاندر می فتاد

درین مثنوی تنها فن نیست، بلکه در آن یك الهام عمیق تری از حقیقت است. فنی که در استودیوی صاحب دلان نشو و نما میکند، محض تقلید طبیعت نیست، بلکه تمثیل حقیقت است.

من آن مرغم که هر شام و سحرگاه — ز بام عرش می آید صفیرم.

پس مقصدی که در اینجا از فن داریم همان فنی است که مردم از مجتمع میگریزند و بیهوده به آن پناه می برند، ولی فنی که ریشهٔ حقیقی و زندهٔ به مابعدالطبیعه دارد فنی است که میتواند ملجأ حقیقی روح های بزرگ شود. روزی بود که این شق فن حصهٔ بزرگ نیایش بشر را اشغال نموده بود، و همه نیایش های بشر از بین ستودیوهای رنگین آن انعکاس میکرد، و کنون هم ارباب طریقت را بر آن راهی هست.

ولی جامعه های فاسد، که نگاه ایشان سطحی میشود، هر چیز جدی نزد ایشان بازیچه است؛ ومثلاً از شعر بهمان وزن و قال آن قانع شده، و آنرا شاهد ناحق سکر و سقوط خود قرار میدهند. ایشان هر سطح بلندرا به سطح نازل خود تنزیل میدهند.

مکنزی میگوید: در دوره های درخشان فن، همیشه یك عقیده و یك حقیقت در ان نهفته بود و مردم دایم معتقد بودند که فن ازیك حقیقت سرمدی نماینده گی می کنند، و در خواب شیرین فن تعبیری است که به دیگر طرز اظهار، قابل بیان نیست.

گوش کر مهیا کن نغمه جز خموشی نیست — بی نگه تماشا کن، جلوه بی نشانیها است.

درین طور دوره ها اگر فنون مردم ازیك طرف بازی و تفریح بود، ازطرف دیگر اظهار اتی بود ازمفکورات وعقاید عالی وقدسی آن ملل، وازین جهت فنون آن مردم هم زیبائی داشت وهم بهای سرمدی.

زین دم معجز نمای مگذر خاقانیا!   کز سر این دم توان ملک قدم یافتن

ولی فنی که محض گریزی است از تزاحمات حیات، دارای این موقعیت نیست؛ وخواب آن، روی همرفته، تعبیری ندارد، وهنوز بگفته مکنزی، تهی بودن وعریانی حیات را واضح تر میسازد، ولی بااین هم ازین انکار نداریم که این فن ولو که برای تفریح است، جمالی دارد.

(۷) ضرورت به لایتناهی: بیدل میگوید:

پرواز بی‌نشانی دارد دماغ جاهم   بشکن غبار امکان تابشکنی کلاهم

کارلایل نیز میگوید: «محزونی انسان از بزرگی فطرت اواست، زیرا که در روح او، یك لایتنا هائی موجود است، که باهمه مکروفریب خود نمیتواند آنرا درزیر پردهٔ تناهی بپوشاند.»

آملی میگوید:

ای مرکز دایرهٔ امکان!   وی زبدهٔ عالم کون ومکان!

تو شاه جواهر ناسوتی!   خورشید مظاهر لاهوتی!

تا کی ز علایق جسمانی!   در چاه طبیعت خود مانی!

صد ملك ز بهر تو چشم براه   ای یوسف مصر برای از چاه!

تا والی مصر وجود شوی   سلطان سربر شهود شوی

وحدت مثالی شعور خودی، طالب جهانی است، که بما آشنا و هم آهنگ باشد واین جهان را تاوقتیکه جهات خودرا درششدر وتنگنای تناهی می بینیم، یافته نمیتوانیم، «- این جهان موجودهٔ ما، عبارت است ازیك سلسله واقعاتی که یکی بر خلاف دیگراست.

طائر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق!   که درین دامگهٔ حادثه چون افتادم!

فن، بفرمودهٔ مکنزی، تایك اندازهٔ این تناهی را بر هم می زند؛ واهمیت لایتناهای درخشانی را که دربین اواست، بما نشان میدهد؛ ولیکن این کار را بشکلی می کند که بسیار شایستهٔ مقام حقیقت نیست، زیرا که فن ازیك پهلو، بازهم بازیچه است وهم مارا ازمثال های ما، باز بعالم عملی که بآن قانع نیستیم؛ ارجاع می کند وحتی بعضی

اوقات بطوری که عدم قناعت‌ما عمیق وشدیدتر میگردد. فن ازحقیقت حدسی زده میتواند ولی و قتیکه بخود می آئیم، می بینیم که مسئلهٔ‌ما حل نشده، وفقط حل مسئله از جانب فن بصورت یك ایمائی بما اشاره شده است.

اما چیزی را که ما میخواهیم، آن مثالی است که باید در عین حال خود، حقیقی مطلق نیز باشد.

ولی آیا اینجا جای یك سوالی نیست که بپرسیم: آیا از حس نقصان است که ما به لایتناهی ضرورت حس می کنیم ویا ازشعور بکمال؟ زیرا فرق است بین تو لیمشری که متقاعد شده و آرزومند است که واپس بفرماندهی تولی خود ارجاع شود؛ وبین شاگرد لیسهٔ عسکری که می‌خواهد روزی فرمانده کدام تولی باشد. فلاطون میگوید یادآن مثل است که مارا بازمشتاق آن عهد گذشته می نماید که «نی» مولاناهم بیاد آن نیستان ناله میکند ومیگوید:

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش   بازجوید روز گار وصل خویش.

ولی بعضی‌ها آن لایتناهی را چیز بیگانهٔ میدانند که بکسب حاصل میشود، طوریکه جامی می گوید:

چو طی گشت تیه حوادث از اینجا   بملك قدم ران بیك حمله محمل.

در آن قلزم نور شو! غوطهٔ زن!   فرو شوی از خویشتن ظلمت ظل!

ولی حقیقت این است که هردواست. اگرما باین معانی مجرد سبق آشنائی نمیداشتیم، چطور ممکن بود که کنون قابل ادراك آن می شدیم. اگر «علم الاسمائی» نباشد انسان چطور میتواند معانی بیگانه رادرك كند. فلاطون حق بجانب است که میگوید: ما کلیات رادر روشنی مثلی که روزی باایشان زانو بزانو می نشستیم، درك میكنیم، واگر آن مثل درذهن ما نباشد، ممکن نیست که کلیات مفهوم ما بشوند. ولی این حس نقصان بما آن انرجی را نمی دهد که مارا پیوسته طالب کمال بسازد، زیرا حس نقصان میتواند که به جبیرهٔ کمال هم قانع شود. شخص پای بریدهٔ ممکن است بپای چوبین نیزقانع گردد. که علاوه برین حس نقصان، شعوری به کمال نیز درما نهفته است؛ وازین است که یك حس مبهم ویك عطش مفرط کمال، درما موجوداست که بهیچ موقف قانع نمیشویم، وهیچ تصور کرده نمیتوانیم که سرمنزل کمال ما بجائی توقف کند.

کانت این لایتناهی را عالم عقلی میداند . ولی عرفای ما عقل را بد و مظهر می شناسند : عقلی که از مادیات ومقدمات تجربی اساس یافته که مقام آن در سر انسان است وعقلی که از ذوق وشوق والهام روشنی گرفته وجای آن قلب است .

حضور علم ادریسی بود ذوقی نه تدریسی — چه داند فکر ابلیسی رموز علم الاسما؟

واین یك اصطلاحی است ، ولو که قلب از نقطهٔ نظر فیزیالوجی محل ادراك نباشد ، واگر خوب غور شود اصطلاحی است خیلی قشنگ و خیلی موزون . کانت لایتناهی را مجال عقل میداند ولی عقل ، اگر از شوق و جذبهٔ قدسی پروبالی نداشته باشد ، کجا میتواند از دائرهٔ امکان پای بیرون نهد؛ واگر کسی بخواهد این وسعت عالم طبیعت را لایتناهی بگوید ، هم هر کثرت لایتناهی گفته نمی‌شود . لایتناهی جولانگاه مجردات است که عقل مجرد از ماده ، هم یکی از ایشان است . ولی نه عقلی که ریشه محکمی درمادیات دوانده باشد وا گرچه کانت هم به عقل تجربی عقیدهٔ ندارد .

بلی عقلی که در وحل مادیات فرونرفته باشد ؛ وعلاوه بران بال و پری از الهام وشوق نیز داشته باشد ، میتواند دران صحنهٔ ابدیت پرواز کند ، وازین است که درحدیث قدسی آمده است : « زمین و آسمان من گنجایش مرا ندارند ، الادل یا یقین که گنجایش مرا دارد » .

فرقی که بین تدبیروبین فضیلت است این است که تدبیر در اثر عقل مادی است و فضیلت عمل عقل ملهم است ، که جای آن درقلب سلیم است .

عقل می خواست کزین شعله چراغ افروزد — برق غیرت بدرخشید وجهان برهم زد

وازین است که ارسطو توصیه می کند که باید تدبیر بر اساس مبادی فضیلت باشد .

(٨) دولایتناهی : قرار روایت مکنزی ، کانت می خواهد احترام دنیای اخلاق ومابعد الطبیعه را باسلوبی که دارد حسب ذیل تصویر کند . و می خواهد که هردو را به حیث حقیقتی که در تجربیات ما موجود است معرفی کند ومیگوید :

« عرش خداوند بالای سر ، و قانون اخلاق درون سینه . » وباز کانت می گوید : من نمی خواهم

که این دوچیزرا اینطور تصور کنم که درپردهٔ قوه واستعداد مامحجوب اند؛ ویادرخطهٔ می باشند که ماورای افق موجودیت ما است . بلکه من هردورا پیش روی خود می بینم ویقین دارم که هردو به شعور من ارتباط مستقیم دارند . اول الذکر ازان جائی شروع می شود که آنرا بعالم خودی خارجی شعور خود اشغال کرده ام ، وارتباط خود را از آنجا به عالم هائی که ماورای همدیگراند، وبه نظام های که فوق یکدیگر اند ، وسعت میدهم. ثانی الذکر از خودی غیر مرئی من واز شخصیت من شروع شده ومرا دران دنیائی که لایتناهیت حقیقی دارد، وصل می کند؛ ولیکن بآن دنیا راهی که موجوداست ازپهلوی فهم است؛ وبهمراه این دنیا من چنان مستشعرم که من در یك دنیای عارضی نمیباشم بلکه دریك عالم وسیعی هستم که بالضرور ذاتی ومتصل است . نظربه صورت اول جمعیت های بیشمار دنیاهای بی پایان ، اهمیت موجودیت مرا آنقدر ازبین می برد که بدون یك ذرهٔ کوچکی که دوروزی چشم وا کرده ام دیگرچیزی به نظر نمی خورم، وبالعکس نظر به صورت دوم، قیمت مرا بطور لایتناهائی بالا می برد که حس میکنم : من نفس ناطقه ام ومظهری ازروح خدایم ، وحیات من بشکل یك شخصیتی است که مهبط الهامات اخلاقی شده ، ومن بدان واسطه نه تنها به دنیای حیوان، بلکه برهمه موجودات عقلانی فوقیت دارم؛ وسرنوشت وسرمنزل نهائی من طوری که این قانون بمن مشخص کرده است، به شرایط زمان ومکان محدود نیست ، بلکه همان مأوای لایتناهی است : «ماازخدائیم و باورجوع می کنیم » .

وقدسالوا و قالوا ما النهایه

فقیل هی الرجوع الی البدایه

این هردوصورت بحیث دو تبجیل ودواقدام، خواه صورت جداگانه وخواه بحیث یك اتصال باهمی ، چیزی است که اساس نیایش دینی را تهیه می کند .

(۹) دودرسگاه عرفان: آن دو لایتناهی کانت ازیك سر لا یتناهی محسوب می شود، ولی ازسر دیگر به فرد متناهی است ، و این دولا یتناهی محو است دران یك لایتناهائی که بشر همیشه درجستجوی آن سرگردان است . چرا بشر همیشه میخواهد

که درلایتناهی پناه برد. در حالیکه میگویند بشر هیچگاه از خود بیرون نمی‌شود ، بلی لایتناهی میقات ا است وسرمنزل اصلی اوست، وروزی بود که‌این لایتناهی نزد او بی نقاب‌تر بود . اگر چه ممکن نیست که تناهی بهیچ صورت ازصحنهٔ لایتناهی بیرون باشد، زیرا که حتماً متناهی درلایتناهی مندمج است، ولی چیزیکه بشر در جستجوی آن است این است که این ا ثنیت ازبین برود .

اثنیت ازین بمیان آمد که انسان در سلوك خود بدو صحنه بر خورده است . صحنهٔ طبیعت وصحنهٔ ماورای طبیعت . اولین صحنه که پیش بشر جویندهٔ لایتناهی، عرض نمود کرد، هماناصحنهٔ طبیعت بود که‌وسعت آن، آنرا بشکل لایتناهی جلوه‌میداد، وهم چون آب وتابی ازمظهریت جمال حقیقت داشت، مورد نیایش بشری که جویندهٔ لایتناهی‌است واقع می‌شد، واین نیایش هم به‌شکل ابتدا ئی خود تقریباً چیزی بود که می گفتند «همه‌اواست» این طرز نیایش وقتی بدماغ شان‌جان می گرفت که بقوای مادی طبیعت روی بروی می‌شدند: ووقتیکه ازخود سوال می کردند که انسان چیست ، فی‌الفور این جواب بخاطر شا ن میگذشت که انسان چیزی است که باید خودرا در کنار بحربی پایان کائنات مادی مقارنه و مقابله کنند. ایشان وسعت را عبارت از لایتناهی میدا نستند ، ولی آنطور لایتناها ئی که عبارت ازتزئید اجزاء بی‌نظم و بیشمار یك چیز باشد، طوریکه هیگل می گوید وهکنزی روایت میکند: «یك لایتناهای‌بدی است» واینطورلایتناهی، مارا بیشتر ازیك متناهی، تسکین داده نمیتواند . زیرا اینطور کثرتی که وجود ذاتی وقایم بالذات ندارد، بیش‌ازیك خلائی نیست، ونزدما قیمتی پیدا کرده نمیتواند. این بودصحنهٔ طبیعت و معرفت اولی بشر و وحدت‌الوجودی مادی ، واین است ابجدی که طالب خدا درمکتب طبیعت خوانده است .

اماصحنهٔدوم ، صحنه‌ایست که انسان کائنات را درخود می بیند ودر کائنات خودی تعمق می کند. آنجاخودی او، خودی عقلانی وخودی برین‌او، این کثرت‌را زیریك نظم می‌آورد و بآن رنگ و حدتی میدهد؛ و چون شعور او که این وحدت را درخود وبخود، رنگ تحقق داده است، ازوجدانیست، لاجرم این و حدت را نیز ازخود

جدا نمیداند وخودرا دران متحقق می بیند . واینجائی است که به خودی خود پی می برد و کمال خود را آنجا می یابد .

هر جا رسیدم یك نغمه دیدم　　یارب کجائی است این جا بجا «من» !

اینجااست که میداند هر کثرت وسعت نیست وهر وسعت لایتناهی گفته نمیشود . لایتناهی مجال عقل است، نه صحنهٔ طبیعت . انسان مال آن صحنه است، نه ازان این صحنه . بودن اودران صحنه، مانند بودن هاروت وماروت است درین جهان مادی و در بن چاه بابل، که او خودرا درمغاك دنیای طبیعت باین حال می بیند .

واینجاست که به وحدت الوجود حقیقی و وحدت الوجود عمیق ونهائی پی میبرد وآنرا ازوحدت الوجود مادی وسطحی جدا می شناسد . وحدت الوجود بدوی میگفت : «همه او است»، ولی این وحدت الوجود نهائی میگوید : «اوهمه است»، یعنی که دنیای متناهی دارای حقیقت ذاتی نیست، بلکه حقیقت حقیقی آن، در حقیقت، همان هستی لایزالی است که بصفات خود مستوعب همه ارجاء و اجزاء کائنات مادی وادبی است . این است وحدت الوجودی عطار و مولانا وحافظ وجامی وبیدل وگویته؛ واین است عقیدهٔ ابن العربی وسپینوزا .

وصل این دوصحنه: (صحنهٔ کثرت وصحنهٔ وحدت، صحنهٔ فنا وصحنهٔ ابدیت)، عملیهٔ دور ودرازی بکار دارد که تنها حدس والهام میتواند این منزل بی پایان را کوتاه کند، وهمان است که می بینیم بهترین حلقهٔ وصلی که بین این دوصحنه واقع شده است، بشهادت قرآن پاك، شخص ابراهیم علیه السلام است، که به چه یك استدلال برهانی که از الهام پشتیبانی داشت، توانست ازدهلیز متناهی پای بعرصهٔ لایتناهی گذارد .

عنان تا کی بدست شك سپاری !　　بهریك روی «هذا ربی» آری !

خلیل آسا، در ملك یقین زن !　　نوای لا احب الآفلین زن !

اسلام بیك کلمه، هردو صحنه راباهم متصل می کند، در «لا» بیخودی خود وتمام افرادواجزاء بی شمار مفصلهٔ عالم را بحیث عدم محض می بیند؛ ودر «الا»، خودی خود وهمگان رادر لایتناهای وجود می یابد .

خداوند متعال در نزد بندهٔ خود، قدرت لایتناهی است که در همه طول و عرض وعمق کائنات، مصدر تجلی ومبدء ومعاد مثال اخلاقی انسان است ،مسلمان عقیده دارد که حقایق اشیاء ثابت است «پروردگارا! تواین‌ها را بباطل نیافریدی!!»؛وهمچنین میداند که اخلاقیت، طبیعت اشیاء است ، او در کمون اشیاء، عدالت وحقانیتی را معاینه می کند ،او در هیولی صورت را، ودرماده حقیقت را، ودرلفظ معنی را ، و در فنا بقارا مشاهده می نماید . واین فرمودهٔ پیغمبر ما : «رحم کنید برآنچه در زمین است تا رحم کند برشما، آن کسی که‌در آسمان‌است»، جمله ایست که دین واخلاق و هر دو جهان رابهم پیوند میکند .

این است دو مکتبی که دران درس‌عرفان خوانده‌ایم، واین است دوصحنهٔ که سعادت جاوید مادرآن رول خود را بازی نموده است. که‌باز، این فرد روح بخش حافظ علیه‌الرحمه را تکرار میکنم :

بگوشم قول‌چنگ‌اول، بچنگم زلف‌یار آخر. مرادد نیی‌وعقبی بمن بخشیدروزی بخش

(۱۰) اقانیم‌سه گانهٔ مثال کمال :

وقتیکه ما در سلوك اخلاقی خود نظری بیندازیم ، می بینیم که ما از یکطرف مربوطیم بد نیائی که ما را در راه سلوك ما الهام میکند ؛ وازطرف‌دیگر مربوطیم بدنیائی که دربین آن و برمقتضای آن سلوك می کنیم. یکی ما را بجانب لایتناهی جذب میکند ، ودیگری مارا جانب محدودیت دعوت‌مینماید. یکی‌جولانگاه‌وسیعی‌رانزدما‌پهن‌میکند؛ودیگری‌راهی‌راکه باریکتر از موواست پیش پای اجراآت‌ماطرح‌مینماید.یکی‌میگوید:پرواز کن که‌درین صحنهٔ ابدیت هیچ چیزی نیست که مانع جولان‌توباشد.دیگرش‌میگوید: هشدار! که‌ممکن‌است‌درهر گامی دوصددل زیر پای توخردوخاش وآزرده‌نشود. بلی! یکی مارا بخداوند رهبری میکند و دیگرش مارا به بنده گان‌او. پس‌دین‌رابطهٔ‌ماوخالق‌مااست وشرع رابطهٔ‌ماوبرادران ما .

طوریکه ارسطو درنفس، دوجزء می‌دید: یکی جزء عقلی ودیکرش‌جزء غیر عقلی، وثانی‌را تابع اول می‌شناخت، مانیز در خود دوقانون می یابیم ، یك قانونی که رابطهٔ‌ما

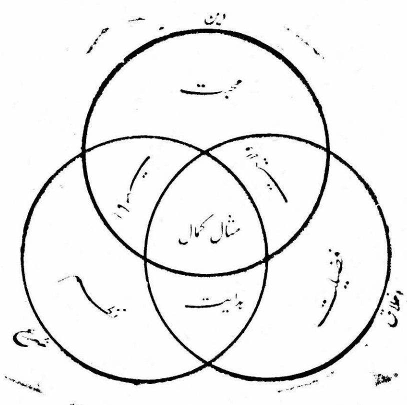
وما بعدالطبیعه را تعیین میکند. و دیگری، علاقهٔ ما را بافراد نوع ما تشخیص می نماید، که قانون ثانی را از قانون اول الذکر انتزاع می کنیم، و قانون اول قانون ثانی را مراقبت میکند.

فرد همیشه در خود دو صحنه می بیند: یکی خلوت اواست با خدا و دیگرش جلوت اواست با مجتمع. آن جا سجود اواست و اینجا قیام او، آنجا تحیر اوست، و اینجا تبصر او، آنجا سکر اوست و اینجا صحو او.

اخلاق، اگر باین دو عالم سرحدی ندارد، دارای معنی و مفهومی نیست. دنیای اخلاق زمین مشترکی است بین عالم الهی و عالم اجتماعی، و در عین حال زمینی است که فرد میتواند آنرا از آن خود بشمارد، و آنجا است سرزمینی که میتواند آنجا بمعنی کلمه زندگی کند. اگر کرهٔ خاکی ما، به خورشید جذب بیشتری پیدا کند، همان است که میرود و در ان دریای نور فنا میگردد و دیگر موجودیتی از ان باقی نمی ماند؛ و هم اگر جاذبهٔ خورشید از ان قطع میشود، و جاذبهٔ باقی کرات آسمانی بآن زیاده تر میشود، باز هم زمین از مدار خود بیرون شده، و با اجرام علوی تصادم کرده، خرد و خاش میگردد. همینطور، اگر فرد مجذوب مطلق دنیای مافوق الطبیعه میشود، باز هم ماهیت خود را می باز د، زیرا او عقل مجرد و یا یکی از مجردات نیست و نباید آنطور موجودی باشد. تقرب انسان نزد خداوند بهمین حلیه ایست که دارد. و آن حلیهٔ انسانی اوست، و همان مقام متوسط او و «قاب قوسین» اوست، و اگر از طرف مجتمع جذب میشود و جاذبهٔ او از دنیای الهی قطع میگردد؛ طبیعی است که از مدار سلوك خود بیرون میشود و با هزاران امثال خود تصادم میکند. زیرا قانون ذات البینی او و جامعهٔ او را، آن قانونی کا نترول میکند که بین او و خالق او وجود دارد.

پس گویا سه عالم است که بحیث سه اقنوم « مثال کمال » شناخته شده است و اندازهٔ کمال انسان که خیر اعلای اواست مربوط است بمقدار سازگاری این سه اقنوم: یعنی روح دین بجائی میکشد که خلاصهٔ آن محبت است. اخلاق هم فضیلت بار می آرد؛ و شرع هم غایهٔ آن نظم و ترتیب دنیای انسانی است. پس اگر محبت (یعنی غایهٔ دین) به فضیلت، یعنی (غایهٔ اخلاق)، ارتباطی پیدا کند، چیزی ازان حاصل می شود که نزد ما

بنام «ولایت» مشهور است. بلی اگر فضیلت جاذبهٔ را از محبت اخذ کند ومحبت هم درسی از فضیلت بگیرد، آن فضیلت، خدائی و آن محبت، فاضلانه میشود، این صفتی است خدائی که هم اینطور صفت، انسانرا بخدا رهبری می کند وهم خدا اینطور صفت را دوست دارد. وباز اگر محبت، جذبات وحشی وطوفانی خودرا رها می کند وما هیت پاك خود را حفظ می نمایدو با نظم راستین «شرع» یکجامیشود، مصدر نظمی میگردد که دارای محبت است ویا سرمایهٔ محبتی میشود که روح نظم دران است؛ واین چیزی است که مفضی به «امامت» وقیادت وپیشوائی خلق میگردد. امام شکل وقیافهٔ دیگری ندارد، الا اینکه مردی است که مردم را بهغایهٔ کمال وایدیال های اجتماعی ایشان سوق میدهد، ودوره های اصلاحی تاریخ را آغاز می کند. فرقی نمیکند که پیر باشد ویاجوان، کسی با او باشد یا نباشد. درسر یك دستهٔ مسلح باشد ویاجلو جماعت رعایا، کلاهی داشته باشد ویاطیلسانی. وهم اگر فضیلت ونظم، متحد شده تحت پرو گرامی می آید، موجب «هدایت» میشود و اینجا است که معارف وهنرها واکتشافات، روح تازهٔ می‌یابد وذهنیت جامعه بنا می کند که انکشاف جدید بیابد، وقانون طبیعت نزدانسان روشن ترشود؛ وباز هم اگر به تائیدات خداوند کسی پیدا میشود که این هر سه دنیا دراو جمع میگردد. البته آن شخصی است که باید «مثال اعلای کمال» دنیای اخلاق باشد. وحتی یکی ازین طور شخصیات کافی است که همیشه مثال اورا درچهار سوی حیات، بمثل یك آبدهٔ نزدخود نگه داریم؛ وهمیشه مانند ستارهٔ قطب، اورا رهنمای سیر اخلاقی خود دانسته، حیات واعمال او را سرمشق زندگی خود قرار دهیم.



این اقانیم بشکل دائره است که هر کدام میتوانند مرکز شود، وشما درین دایگرام میتوانید که دین ویا شرع را نیز مرکز قرار دهید.

(۱۱) خودی برین: شیخ الرئیس در نمط نهم «اشارات» خود می گوید :

«عرفان ازجدا کردن، وافشاندن، و گذاشتن، وفرو گذاشتن، آغاز می یابد، ودر گرد آوردن، یعنی گرد آوری صفات حق در شخصی که ارادت صدق دارد، در کوشش است. ودر ذات یگانه انجام می یابد. وبعد ازان وقوف است.»

شیخ که در اختصار سخن و تمرکز آن تخصص دارد، توانسته همه مقامات عارفین را درین پروگراف جمع کند. می گویند که عرفان بدو چیز حاصل میشود که، یکی سلبی است وبنام تخلیه نیز یاد میشود وحکماء آنرا درجات ریاضات سلبی می گویند، وصوفیه درجات تخلق به صفات جلال می نامند؛ و دیگرش ایجابی است که بنام تحلیه یاد میشود وفلاسفه آنرادرجات ریاضات ایجابی ؛وصوفیه آنراترقی درمدارج جمال می نامند.

پس عرفان بدواً به عملیات سلبی شروع می کند وبنای مراتب تخلیه را میگذارد، یعنی: اول، بین ذات عارف وآن هواجس وشواغلی که اورا از حق عایق میشود، جدا می کند. دوم، گرد آن شواغل وهواجس را از عارف می افشاند. سوم، چیز هائی را که صبغۀ خود خواهی دارد، میگذارد و آنها را ترك میدهد. و چهارم آنها را بکلی فرو گذاشت می کند، واز ان ها قطعاً فراموش وصرف نظر می نماید. واین است چهار درجۀ تخلیه وتنقیه.

و بعد ازان عرفان، بکار های ایجابی و مراتب تحلیه می پردازد. و رفته رفته به پیرایۀ حق آراسته میشود. و باخلاق خداوند متخلق میگردد، وطوریکه درحدیث قدسی است: توسط حق میشنود و توسط حق می بیند، او درین وقت، ازحق جدائی ندارد، ونه هم فضائل او ازصفات خداوند جداست. واینجااست انجام او بذات یکتای یگانه.

دانشمندان صوفیه می گویند: سالك دوسفر دارد سفری به خداوند و سفری در خداوند. سفری که به خداوند است، این است که از ماسوای الله عبور می کند وخود را از رذایل مادی تخلیه می نماید، وچون این جهان ماسوی الله دنیای متناهی است ؛ میتواند ازان عبور کند وبه سفری که در خدای دارد وباین سفر متکامل ومنتهی و متحلی میگردد

آغاز نماید. ولی وقتیکه او مسافر این عالم شد، چون صفات و کلمات خداوند، لا یتناهی است، سالك نمیتواند وهم نمی‌خواهد ازان عبور کند ولاجرم آنجا واقف میشود.

این است که سالك منتهی ومتفانی ومتباقی‌میشود، وعارف و معروف، وواصف وموصوف، وسالك ومسلوك، یکی می گردد. که اینك برای روشنی مزید این مطلب باز شیخ میفرماید:

«کسیکه عرفان را برای عرفان‌میگزیند، گویا بآن پای بند می گردد، و لی کسیکه عرفان را درمی یابد، درحقیقت عرفان را نیافته است. بلکه معروف را یافته است، ودر دریای وصل غوطه‌ورشده است. واینجا نیز درجاتی است که‌ازدرجات اول کمتر نیست، ولی ما درین باره اختصار رابرگزیدیم. زیرا که سخن نمیتواند آنرافهم کند؛ ویا اینکه عبارت آنرا شرح دهد، ویااینکه بالاخره «مقالات» آنرا کشف نماید، بجز از خیال. واگر کسی میخواهد باآن معرفتی حاصل کند، باید بکوشد که متدرجاً از اهل مشاهده گردد. نه‌ازاهل مشافهه. و از واصلین عین (حقیقت) شود، نه از سامعین عبارات.»

زیرا، آنکه عرفان رامی گزینند، نسبت به معروف حالتی دارد که آن حالت غیراز معروف است، ولی عارفی که به معروف (حق) میرسد. خودش باحالات خود دران غوطه‌ور فنا وبقا میشود.

درین دورهٔ تحلیه نیز، درجاتی است که‌از درجات دورهٔ تخلیه کمتر نیست، زیرا آنها نفی، واینها اثبات‌اند. آنها ازعالم‌طبیعی، واینها از عالم الهی اند. آنها متناهی‌اند واینها غیر متناهی. ولی‌شیخ با این‌هم درین‌باره طریقهٔ اختصار رامی پیماید، زیرا این خیالات قدسی از مقولهٔ مقالات نیست. چیزی است که بایددرمحراب «حال» دید، نه‌اینکه درمنبر «قال» باید گفت. وازین است که‌ماهم بمانند شیخ زبان درمی کشیم، وچون نتوانستیم که از واصلین عین گردیم، چاره نداریم بجز اینکه از سامعین ایشان‌شویم وبشنویم که‌چه میسرایند. وشیخ شبستری تبریزی، به جواب سیدغوری‌هروی، چه میفرماید:

کسی بر سر وحدت گشت واقف، که او وا قف نشد اندر مواقف
دل عارف شناسای وجود است وجود مطلق اورا در شهود است
برو تو خانهٔ دل را فرو روب! مهیا کن مقام و جای محبوب،
موانع چون درین عالم چهارند طهارت کردن از وی هم چهارند:
نخستین پاکی از احداث وانجاس دوم از معصیت وز شر وسواس
سوم پاکی ز اخلاق ذمیمه است که با او آدمی همچون بهیمه است
چهارم پاکی سر است از غیر که اینجا منتهی میگردد ش سیر
هر آنکو کرد حاصل این طهارات شود بی شك سزاوار مناجات

* * * * *

وصال حق ز خلقیت جدائی است ز خود بیگانه گشتن آشنائی است
چو ممکن گرد امکان بر فشاند بجز واجب دگر چیزی نماند
وجود اندر کمال خویش ساری است تعین ها امور اعتباری است
امور اعتباری نیست موجود عدد بسیار و یك چیز است معدود
روا باشد «انا الحق» از درختی چرا نبود روا از نیك بختی
جناب حضرت حق را دوئی نیست دران حضرت من و ما و توئی نیست
من و ما و تو و او هست یك چیز که در وحدت نباشد هیچ تمییز
هر آنکو خالی از خود چون خلا شد «انا الحق» اندرو صوت وصدا شد

* * * * *

مسافر آن بود کو بگذرد زود ز خود صافی شود چون آتش از دود
سلوکش سیر کشفی دان ز امکان سوی واجب بترك شین و نقصان
بعکس سیر اول، در منازل رود تا گردد او انسان کامل
بدان اول، که او چون گشت موجود که تا انسان کامل گشت مولود
در اطوار جمادی بود پیدا پس از روح اضافی گشت دانا.
چو جزئیات شد بروی مرتب، بکلیات ره برد از مرکب

به فعل آمد صفت های ذمیمه   بتر شد از دد و دام و بهیمه

غضب شد اندرو پیدا و شهوت   وزانها خواست بخل وحرص و نخوت

تنزل را بود این نقطه سفل   که شد با نقطهٔ وحدت مقابل

اگر گردد مقید اندرین دام   بگمراهی بود کمتر ز انعام

وگر نوری رسد از عالم جان   زفیض جذبه یا ازعکس برهان ؛

دلش بانور حق همراز گردد   وزان راهی که آمد باز گردد .

کند یك رجعت ازسجین فجار   رخ آرد سوی علیین ابرار

بتوبه متصف گردد در اندم   شود در اصطفا ز اولاد آدم

ز افعال نکوهیده شود پاك   چو ادریس نبی آید بر افلاك

دهد یکباره هستی را بتاراج   برآید از پی (احمد) بمعراج

رسد چون نقطهٔ آخر به اول   درانجا نه ملك گنجد نه مرسل

پس انگاهی که ببریداو مسافت   نهد حق بر سرش تاج کرامت

بقائی یابد او بعد از فنا باز   برد ز انجام دیگر ره بآغاز

شریعت را شعار خویش سازد   طریقت رادثار خویش سازد

* * * * *

جهان را سربسر درخویش می بین !   هر آنچه آید آخر، پیش می بین !

درآخر گشت پیدا نفس آدم .   طفیل ذات او شد هر دو عالم

نه آخر علت غائی در آخر ،   همی گردد بذات خویش ظاهر ؟

شعاع آفتاب از چارم افلاك   نگردد منعکس جز بر سر خاك

تو بودی عکس معبود ملایك   ازان گشتی تو مسجود ملایك

بود از هر تنی پیش تو جانی   درو در بسته با تو ریسمانی

ازان گشتند امرت را مسخر   که جان هر یکی در تست مضمر

تو مغز عالمی زان در میانی   بدان خودرا که تو جان جهانی

جهان عقل وجان سرمایهٔ تست   زمین وآسمان پیرایهٔ تست .

طبیعی قوت تو ده هزار است — ارادی برترازحدوشماراست (١)
ظهور قدرت و علم و ارادت — به تست ای بندهٔ صاحب سعادت !

* * * * *

تو بستی عقد عهد بنده گی دوش — ولی کردی بنادانی فراموش
کلام حق ازان گشته‌است منزل — که تایادت دهد زان عهد اول
اگر تو دیدهٔ حق را به آغاز — دراینجا هم توانی دیدنش باز
صفاتش را ببین امروز اینجا — که تا ذاتش توانی دید فردا

(١٢) نزاع لفظی : کلمات سعادت ، وخیر ، و تحقق ، و کمال ، بذات خود درقاموس اخلاق چندان افتراقی ندارند . اختلافی اگرهست نسبت بدنیاهای اخلاقی است . مثلاً مکتب منفعت میگوید : غایهٔ اخلاق ونصب العین اعمال ما این است که انسان کاری کند که سودی یابد . وفرقی نمیکند که اگرآن سودراسعادت بنامندویاخیر بشناسند ویا بگویند که خودی بهمین سود متحقق میشود ویا کمال بآن واسطه حاصل میگردد .

ویا مثلاً گدائی که غایهٔ او لب نانی است ، نیزحصول آنراسعادت وحتی خیر و کمال میداند ؛ وحتی مصطلحاً « خیر » بمعنی یك فائدهٔ جزئی هم آمده است و گدا ، عادتاً سوال « خیر » میکند وهم مادربدختر خود میگوید : « گدارا خیر کن » یعنی چیزی که عبارت از فلوسی ویا کف نانی باشد باو بده . پس اگر خیر کدام معنی مثالی داشته باشد ، مربوط بماهیت این کلمه نیست بلکه مربوط است بدنیای اخلاقی فلاطون .

پس ما باید متوجه فرق مکاتب اخلاقی باشیم ، نه متوجه فرق عناوین ، مثلاً لفظ سعادت کلمهٔ خیلی رایج وخیلی ها مستعمل است ؛ وهر کس برطبق روح ومسلك ومکتب خود آنرا استعمال می کند ، ارستیپس لذت راسعادت می‌شمارد ، وبنتام سود را . وهر کس مطلوب وغایهٔ آمال خودرا سعادت نام میگذارد . ولی چیزی که قابل غوراست این است

---

(١) بیش ازان است درآئینهٔ من مایهٔ نور — که بهر ذره دو خورشید نمایم تقسیم .
(بیدل)

←که دیده شود شخص مذکور از کدام مکتب است، زیرا تنها مکتب است که باین کلمات معنی مخصوصی میدهد.

چیزیکه سطح این کلمات را بلند می برد، همانا سطح دنیائی است که انسان دران زیست میکند و غالباً بلندی آن دنیا مربوط است به نزدیکی آن به مفهوم ما بعد الطبیعه و حتی اگر لذت که پست ترین سطح مکاتب اخلاقی است؛ ارتباطی با آن عالم های بلند و به دنیای مابعد الطبیعه پیدا کند، آنگاه کمیت خود را رها میکند و کیفیتی میگیرد که بلندترین حظوظ معنوی میگردد.

وهمچنین سعادت، ولو که سعادت درذات خود هماهنگی لذایذ است؛ وبارهاشده است که انسان سعادت را درراه ایدیال ویاوظیفه ویاخیر، قربان کرده ومیکند وهم باید که بکند. ولی بازهم سعادت برحسب بلندی سویه وسطح دنیای اخلاقی خود، مفهوم عالیتری را گرفته وحتی چیزی شده که ازمثال خیرهم ارتقاء جسته است.

مثلاً درعالم اسلام، سعادت غالباً بمعنی فضیلت استعمال شده وضد آن که شقاوت باشد رسماً معنی رذیلت وآن هم رذیلت های عنیف را گرفته، وشقی کسی است که خوب وپایدار، رذیل و گناه کار است، وهمچنین باز سعادت، گاهی بنام سعادت دنیوی یاد شده وبمقابل سعادت ویاسعادات اخروی پنداشته شده است، یعنی سعادتی که موجب اطمینان خاطر باشد و مساعدت های حیات هم دستیارا و گردد ودر عین حال باین نیز موفق باشد که برای حیات اخروی خود تخمی بیفشاند. ولی چنین مفهوم میشود که درهردوسعادت دنیوی واخروی، علاوه بر کوشش هائی که مردمسعود نموده است، عنایت الهی نیز شرط است.

ولی سعادت عظمی مجموعهٔ شرایط معنوی و بر بنی میباشد که مصلح اجتماعی ویا متمم اخلاق ویامکمل سلوك طریقت، ویا امامی که نویسندهٔ مشهور ما اقبال، در گلشن راز جدید خود درنظر گرفته است بایدحایز آنهاباشد، واینجا هم توفیق وعنایت الهی مفهوم عمیق تری دارد. که این عالم را مثال اعلای انسانیت شناخته اند واین هم درجاتی دارد.

(۱۳) پهلوی اخلاقی دین: سوگند به (سیر) زمان که انسان در زیان است، (زیرا
هر نفس، هردم از بنای حیات خشتی میکند و این عمری که باید بدون غایه نباشد، عبث
می گذرد.) مگر آنانیکه (به غایهٔ حیات پی برده اند و غایهٔ حیات را عبارت از تحقق و تکامل
خودی یعنی پرستش خدا و فرمان برداری امر او و در شفقت بر خلق الله و خدمت با یشان
شناخته، خیر وسعادت را درین دو کار دیده اند، وازین سبب به کسب فضائل اخلاقی
کوشیده فضایل عقلی را در فکر وعقیدهٔ خود کسب نموده و) ایمان آورده اند (وایمان چون
اذعان است به عالیترین حقیقت وبه قدسی ترین هستی، ازین رو این اذعان حکمت گفته
میشود وچون عبارت از شناختن ذات واجب الوجود واجب التکریم است که منعم حقیقی
است، لاجرم این اذعان وشناسائی، عدل وانصاف نیز محسوب می گردد. وبعد از آنکه
این دو فضیلت عقلی را که عبارت از حکمت وعدل باشد، کسب نمودند و سپس فضایل
عملی را که عبارت از قناعت درمقابل لذات، وثبات درمقابل آلام، که صبر از هر دو نمایندگی
میکند، درخود جمع کرده و) کارهای نیك بجا آورده اند، (وبه فراستی که مؤمن دارد
وبه نور خداوند می بیند، دیده اند که اخلاق تنها علم و فلسفهٔ نظری نیست وباید عمل هم
دوش بدوش آن در کار باشد، کوشیده اند که ازین فضایل رئیسه، ایمان را که از حکمت
وعدل، یعنی فضائل عقلی نمایندگی میکند، در نظر وعقیده بپرورند وازان جمله عمل
صالحات را که از عفت وشجاعت تمثیل مینماید، جزء عملی اخلاق خود قرار دهند؛ و باین
صورت این فضایل رئیسه را که مادر فضایل است وبداشتن آنها تحصیل باقی فضایل آسان
می گردد، کسب نمایند. ولی فراست مومن که بنور والهام خدا وند
سیر میکند باین هم قناعت نمیکند که خودش تنها حایز این فضایل باشد، ومیداند که سعادت
وخیر وکمال او، مربوط است به دیگران، ومخصوصاً به برادران او؛ وازین رو ایشان)
به حق (که فضیلت عقلی وموضوع حکمت وهم موضوع عدل است؛ وعلوم حکمی وقانونی
دراطراف این کلمه دور میخورد؛ وهم) به صبر (که فضیلت عملی است وبجهاد نفس
وهم بجهاد کفار سیاناً در کار میشود، یعنی بمقابل تسویلات لذت معنی قناعت را

میدهد و درمقابل تهدیدات الم، مفهوم ثبات راادا میکند)، توصیه نموده اند. (و این نشر فضایل را معاملهٔ ذات البینی خودساخته اند).

که خوانندهٔ عزیز می بیند که سورهٔ مبارکه «والعصر» بچطور اختصار وچطور قدسیت وعلویت، این فضایل رادردو تعبیر انفسی و آفاقی ودر دو شکل فردی و اجتماعی آن، امربه کسب وباز به نشرمیکند. دربن جا مسایل مهم دیگری نیزهست، اول: اینکه به نقصان مبرم حیات اشاره میکند، وباز باین اشاره میکند که اگراخلاق دست بدامان دین زند، میتواند این نقص را جبیره کند؛ وهم بزمان که صحنهٔ متحرك و فضای فعالیت اخلاق است، نیز الماعی مینماید. ولی معجزهٔ قرآن است که این چهار فضیلت را بدو کلمه می گنجاند، وآنراهم دردومرتبه، وازدو پهلو، ودردو بعد اخلاقی. وبالاخره باین اشاره میکند که قوس علم، زیان و نقص قوس وسعت را همیشه جبیره میکند.

(۱٤) **شیرازه بند اوراق بشر:** ماناراسائی حیات وحتی حیات اخلاقی رادیدیم وفهمیدیم که تاعلم اخلاق دست بدامان مابعد الطبیعه نزند ناقص است. دروقتیکه علم اخلاق باین علویت خود نتواند بدون پشتیبانی مابعد الطبیعه کمالی داشته باشد، طبیعی است که دیگر علوم هیچگاه نمیتوانند دارای آنطور حقیقتی شوند که علم وادعانی تولید نمایند. وحتی فنون بطریقهٔ اولی باید باین شیوه منسلك گردند. اساس همه علوم مثبت ووضعی، متکی برین است که کائنات بصورت یك نظام جلی ومفهومی است، واین عقیده هیچگاه تثبیت شده نمیتواند الا بمباحث علم مابعد الطبیعه. همه صنایع مستظرفه، بعین این شیوه، ولااقل در شکل جدی و عالی تر خود، شاید برین عقیده متکی باشد که «زیبائی راستی است»؛ وآن نقطهٔ نظری که ازچیز زیبا خودرا نمایان میکند، عین همان نقطهٔ نظری است که بشکل حقیقت آن چیز تشبث میکند، نه بوجود ظاهری آن. واز همین نقطهٔ نظر است که علم اخلاق باین عقیده آمده است که «خیر» نسبت به «شر» بیشتر حقیقی است؛ وهم اینکه مثالهای اخلاقی حقیقت عالی تری دارند نسبت بآن دنیای موجودی که بچشم وجدان عادی نوع بشرجلوه میکند. اما بحث دراینکه چطور این مسئله توسط مابعد الطبیعه ثابت میشود، مسئله ایست که شرح و تفصیل آن

ازین صحیفه بالاتر است. ولی دو جملهٔ که مکنزی از «هیگل» و «برادلی» روایت میکند، میتواند که بطور اجمال، برین مقصد روشنی بیندازد. هیگل میگوید: «عقلی حقیقی است»، برادلی میگوید: «نقطهٔ نظر اخلاق، متضمن درجهٔ عالی تری است از حقیقت، نسبت بآن چیز یکه خلاف اخلاق است.».

هر علمی و یاهر فنی که بحقایق ارتباطی دارد، نمیتواند بحقیقت روشنی بیندازد، تا از مابعد الطبیعه شمعی نیفروزد، خواه آن علم اخلاق است که طبعاً به مثال و حقیقت تماس جوهری دارد، و خواه فنی است که تقلید طبیعت میکند. زیرا حتی مظاهر طبیعت نمیتواند یك روح زنده را جلب کند، تا صبغهٔ از حقیقت دران نباشد.

پس دور از حقیقت نیست، اینکه گفتم مابعدالطبیعه، شیرازه بند اوراق دفتر ودانش بشر است.

(۱۵) تخلق با خلاق الله: شیخ ابوعلی ابن مسکویه، در کتاب «تهذیب الاخلاق» خود، زیر عنوان «آخرین مراتب فضایل» عبارت ذیل را می نویسد:

«آخرین مراتب فضایل، این است که افعال انسان تماماً خدائی شود، وتمام افعال اوخیر محض گردد. و وقتیکه فعل، خیر محض گشت، در آن وقت فعل بذات خود مقصود بالذات میگردد، زیرا که فاعل، ماورای آن فعل، غایهٔ دیگری ندارد و خیر محض، غایهٔ همه غایات است که ماورای آن غایهٔ دیگری نیست. و وقتیکه تمام افعال انسانی خدائی شد، آنوقت است که همه اعمال او از قلب او وخودی حقیقی او که عبارت از عقل خدائی اوست، صادر می گردد. این وقت است که باقی دواعی بدنی او ازبین میرود؛ واین وقت است که نفس غضبی وشهوی او نیز رخت بر می بندد؛ وتخیلات واوهام این هردو نفس، نیز کوچ می نماید. درین وقت اراده وهمی که خارج ازین فعل باشد، باقی نمی ماند؛ وطبیعی است انسان درچنین حالت؛ کار خودرا بدون اراده وهمی که خارج فعل باشد، میکند. یعنی در فعل خود بدون ذات فعل، دیگر غرضی ندارد. واین است طریق عقل خدائی.

چیزی که معراج فضایل است، این است که انسان فقط مبدء آفریده کار خودرا قبول می کند، یعنی که در فعل خود، نه ارادهٔ لذتی دارد؛ ونه هم جزاء وعوض و زیادتی

می طلبید؛ وتنها فعل او است که غایهٔ اوشده است، وفعل او برای مقصد دیگری نیست. فعل او برای نفس فعل است وبرای ذات فاعل. واین است عیناً فعل باری عز اسمه، که فقط برای ذات مقدس او است، نه برای چیزی که ازو تعالی خارج است. پس درین حال، فعل انسان، طوریکه گفتیم، خیر محض وحکمت محض میشود. وانسان بفعل ازان سبب اقدام می کند که فعل بمیان آید، نه بواسطهٔ چیز دیگری که ماورای فعل است. وهمچنین است فعل خداوند جل جلاله که در قصد اول، مخصوص به او تعالی است، وبرای چیز دیگری خارج از ذات مقدس او نیست، یعنی برای سیاست اشیائی که ماهم جزء آن‌ها می باشیم، نیست. واگر اینطور باشد که افعال خداوند تعالی برای این سیاست باشد، باید که درین صورت کار های او به تبع امور خارج وبرای تدبیر آن‌ها بوده وهم خواهد بود؛ وحتی بواسطهٔ آن‌ها منکشف خواهد شد؛ وبعبارت دیگر: این سیاست، علت وسبب افعال او تعالی محسوب خواهد گشت، که این عقیده ظلم وجوری است، (تعالی الله عن ذالك علواً کبیراً).

ولی عنایت تدبیری وارادی خداوند تعالی باشیائی که خارج ذات وخارج فعل او سبحانه وتعالی است، به قصد ثانی متعلق است. زیرا فضل خداوند بسبب ذات او است. نه بواسطهٔ مفضل علیه، ونه هم بواسطهٔ چیز دیگری.

این است خط مشی انسان، زیرا وقتیکه انسان در اقتدا بخالق خود به حد آخرین ممکنه، برسد افعال او هم بقصد اول بواسطهٔ ذات خود او (خودی حقیقی او)، که عبارت از عقل خدائی او باشد؛ وهم بواسطهٔ نفس فعل، ازو صادر میشود. واگر از فعل او بدیگری خیری میرسد، به قصد ثانی او است، نه به قصد اول. زیرا غرض او در قصد اول، تنها نفس فعل ونفس فضیلت ونفس خیر بوده است. واین فعل او، بدون فضیلت وخیر، چیز دیگری نیست. پس فعل او برای نفس فعل است، نه برای جلب منفعت ویا دفع مضرت؛ ونه هم برای مباهات وطلب ریاست ومحبت وبزرگواری. این است غایهٔ فلسفه ومآل سعادت.

ولی انسان. باین رتبه رسیده نمیتواند. تا وقتیکه ارادهٔ خود را در ارادهٔ او تعالی فانی نسازد وعوارض نفسانی را از خود تماماً دور نکند وخواطر او از امور نفسانی تماماً فراموش نگردد وجای آن را شعار الهی وهمت خدائی اشغال ننماید. بلی! وقتیکه از کدورت طبیعی خالی شد آنگاه از معرفت الهی

پر می‌شود و آنوقت شوق الهی باو پیدا می گردد وبامور الهی که درنفس او تقرر حاصل نموده است ایقان می کند، بطوریکه درعلوم اوائل (بدهیات اولی) ایقان نموده بود، ولی تیقن عقل درین امور الهی، بارها شریف تر ولطیف تر وظاهر تر وانکشاف آن واضح تر است نسبت به علوم اوائل .»

شیخ ابن مسکویه در آخر این مقاله می گوید : « این است الفاظ حکیم (۱) که ابو عثمان دمشقی که دانای لغتین عرب و یونان است وباین کار شهرت وافی دارد و خیلی‌هادر تطبیق الفاظ وترجمهٔ دقیق آنها عمیق‌است آنرا ترجمه نموده است .نامبرده در تراجم خود خیلی‌ها ازدقت کار می گیرد و کسانیکه این کتاب مترجم او را که « فضائل النفس » نام دارد خوانده باشند این عبارت راعیناً آنجایافته‌خواهند بود .»

(۱۶) قانون اخلاق ومعرفت خداوند:

زاوج افلاك اگر نداری حضور را قبال بی نیازی ؛

نفس بجیبت غبار دارد ببین سپاه که می خرامد ؟

ما دیدیم که این قانون جداً موجوداست که نه ما آن‌راوضع کرده‌ایم ونه‌هم آن‌را تغییری داده‌می توانیم .پس این قانون به‌طبیعت قانونی خود، خواهان دوچیزاست: یکی: اینکه باید شارعی‌داشته باشد، ودوم: چون باید اطاعت‌شود، خواه‌مخواه بایدسلطهٔ نیزداشته باشد .

قانون های انسانی ممکن نیست بتواند اساس قانون اخلاق شود . زیرا که این قوانین ازقانون اخلاق استمداد می‌جوید، وتنها قانون‌اخلاق است که حین‌انحراف آنها، بر آن‌ها قضاوت می کند وآن‌ها را تعدیل می‌نماید، پس قانون اخلاق از هیچ منشأ ومصدر بشری، استنادی نداشته ونداراد ؛ وبر شیون بشری ازان سبب حکم میکنند که ساخته وبافتهٔ بشر نیست .وهر وقت که انسان بخواهد این قانون‌را بدقت ملاحظه کند، بخوبی ازان استنباط می کند که‌خداوند، بزرگ وتوانا وهم مهربان است .

بینندهٔ باهوش، در کائنات مادی، واو که بسیار قشنگ هم باشد، هیچ چیزی راآن قدر نیرومند وآن‌قدر الهام کنندهٔ فکر یافته نمی‌تواند، طوریکه‌قانون اخلاق‌را می‌یابد. این قانون، اگر از روی حقیقت دیده شود چیزی است که بدون قلب انسانی دیگر مقر ومرکزی ندارد؛ وآن خدائی که همه عوالم‌را باعظمت وجمال وجلال آنها

(۱) مقصد از (حکیم) فلاطون ،زیرا این عبارت از فلاطون است .

خلق کرده وبسنت سرمدی ولایتغیر خود نظم واداره می کند ' هیچ چیزی نیافریده که در بزرگی ووسعت مانند ضمیر انسان شده بتواند 'زیرا حریت باضعفی که دارد ' باز هم طوریکه بارتلمی میگوید :بارها ازتمام عالم طبیعت باقوهٔ غیر متزلزل آن' بهتر است ؛ و کسی که خودرا بشناسد هیچگاه نمی تواند اول الذکر رابآخرالذکر مقایسه ومقارنه کند، زیرا بزرگی وبلندی عالم معنوی چیزی است که هیچ چیز به آن همسری کرده نمی تواند ؛ ازین است که قدرت خداوند در وجودما بهمظاهر جلی تری جلوه می کند ' نسبت به آنچه که درخارج ما جلوه نموده است' وازینکه ما ازین قانون اخلاقی که در ضمیرما وجوددارد' بذات خداوندپی می بریم 'مارااقتدارآن میدهد که خودرا به بزرگترین وبلند ترین براهین عقلی میرسانیم .

این قوانین ناقصهٔ که مردم برای رفع احتیاجات خود وضع میکنند ؛و در اوامر وعقوبات آنها غلظت ووحشت نهائی راحکم فرما میشوند' نیکو دلیلی است که بتوان قانون خدائی را به مقابل آن شناخت ؛ وضعف آن قوانین را به مقابل قوهٔ آسمانی این قانون خدائی 'که بروح انسان علاقهٔ عمیق دارد ' اعتراف کرد . مجازاتی را که این قوانین مقرر می کند ' ممکن است انسان را اعدام کند ' ولی به نفس اوتأثیری نمی کند ' او را می ترساند ولی حال اورا اصلاح نمی نماید . او را بواسطهٔ تخویف منقلب میسازد ' ولی نه بطرف نیکوئی وتهذیب' اما دراین قانون خدائی این طور نیست' اینجا انسان قاضی نفس خویش است . وچون خودش بر نفس خود قضاوت می کند'شاید که ازارتکاب خطیه هائی که بزرگ پندارد 'پرهیز کند . زیرا صدائی که ازداخل به گوش اومیرسد' شایداورا ازبسااعمال ناملائم بیم دهد .بلی !این صدا' قبل ازآن که او را ملامت کند ' طبیعی است ' که از نصائح بی بهره نمی گذارد . مگرعذاب وجدانی وقتی می آید که او گوشهای خود راازشنیدن نصائح آن قانون ' به پنبهٔ غفلت مسدود کرده باشد .

انسان وقتی که درنفس خود این قوه را حس می کند که او می تواند ازین قانون اطاعت کند ویاعصیان نماید ' درین وقت میداند که اومختاراست ؛ واین اختیار او متضمن این است که نزد آن ذات توانائی که واضع این قانون است ' مسئولیتی دارد . معنی این اختیار ومسئولیت این نیست که خودرا مانند بندهٔ که درجنگ اسیر گشته است ' مجبور محض بداند ؛ بلکه باید خود را بندهٔ تصور کند که روح خواجهٔ متعال و خالق کریم او

در او دمیده شده ؛ واین خواجهٔ است که بارها ازپدر ومادر باو مهربان تر است . زیرا طبیعت طاعت او٬این طور نشان میدهد که او با یك مولای شفیق ومهربان معامله میکند. ولی باید که درعین حال ، بواسطهٔ احترام این قانونی که در کمال عدالت است ، خود را ازسخط او نیز وقایه کند ، زیرا وقتی که انسان از خود ، بواسطهٔ ارتکاب گناه آزرده میشود ، یقین بداند که شارع این قانون مقدس ، بطریق اولی آزرده خواهد شد ، مخصوصاً درحالی که انسان می‌تواند ازآن گناه اجتناب نماید .

انسانی که درین دنیا ازین قانون حقانی حظ کافی وممتازی دارد ، باید که بربخشندهٔ این موهبت ، حساب خودرا بدهد که این حساب ازان اوتعالی است؛ و کسی ازامثال‌ما درین‌حساب ، شریك آن‌ذات بی‌همتا شده نمی‌تواند . زیرا که امثال‌ما ، منتهی اگر چیزی بدانند ، همانا ظواهر اعمال است که گاهی برآن مجازاتی مرتب میکنند ؛ وایشان به‌مثل‌ما٬بند گانی میباشند که ازما بیشتر دارای حقوقی نیستند ؛ و نمی توانند قاضی حقیقی شوند . زیرا علم شان به‌سرایر ما نمی‌رسد ، وازنیات ما واقف نمی باشند ؛ درحالی که محل‌حکم وقضاوت‌حقیقی ، همانا نیات ومقاصداست٬ که‌بدون احکم‌الحاکمین کسی ازآن واقف شده نمی‌تواند .

پس باید یکی ازین دو کار را بکنیم : یا باید از قانون اخلاق وحریت انسان وهم از مسئولیت او ، انکار مطلق کنیم ؛ و یا اینکه باید حیات آن سرای را بحیث نتیجهٔ ضروری این حیات ، قبول کنیم ، که در آنجا خداوند و زن را برپا میکند ، وبرای کسانی که کارهای نیك نموده اند وهم برای کسانی که کسب سیئات کرده اند ، مکافات و مجازات را مهیا می نماید .

پس علم اخلاق همینکه وظیفهٔ خود را درین عالم ایفا می کند ، دیگر بطرف خداوند متوجه می گردد ، وموجب اثبات حیات آخرت وثواب وعقاب آن می‌شود . این چیزها٬ فرض واعتبارات محض نیست که سندی نداشته وطوریکه کانت میگوید : «ازمسلمات عقل عملی » باشد . بلکه نتائج راستین‌وضروری است که‌ازمقدمات صادقه ویقینی‌انتاج شده‌است . چنانچه بوعلی‌ابن سینادر «اشارات » حسب ذیل به‌آن‌اشاره‌میکند:

«چون آفرینش‌انسان‌این طور نبوده که بتواند برامور خود مستقل شود ، بجز اینکه افراد نوع او با اومشارکت کنند ، وازمعاوضه ومعارضهٔ ذات‌البینی خود ، آن

مهماتی را بر آورند که اگر هر کدام بنفس خود به آن قیام کنند، وظایف زیادی بر یك شخص تحمیل میشود، و کاری است که اگر محال نباشد، بغایت دشواری است. ازین روحتمی گشت که بین مردم معاملات وعدلی موجود باشد، که آن عدل را شرعی محافظه کنند، وآن شرع را شارعی فرض نموده باشد، و هم آن شرع، امتیاز این را داشته باشد که مستحق اطاعت باشد، ونیز برای اینکه این شرع از طرف پروردگار است، بآیات بینا تی اختصاص داشته باشد، ونیز لازم است که برای نیکو کار و بد کار، پاداشی از طرف خداوند توانا و دانا مقرر باشد، وهم علاوه بر آن لازم است که برجزا دهنده وشارع معرفتی داشته باشیم، وهم مزید بر آن، باعثی نیز موجود باشد که آن معرفت را حفظ کند. وازین است که بر مردم عباداتی فرض شده است که معبود ایشان رابیاد شان بدهد؛ وباز این عبادت برایشان مکرر شده است، تا که آن یاد وتذکر راهمیشه تجدید وتکرار کنند، تا آنکه دعوت به آن عدلی که موجب استواری حیات نوع است دائمی بماند، وباز این تکرار افزون شده است، برای اینکه ماورای این فائدهٔ بزرگی که دردنیادارد، اجربسزائی در آخرت نیز داشته باشد؛ وباز برای اشخاص عارف هنوز چیزی زیاد شده است، تادر آن چیزیکه روی اقبال خودرا بآن طرف نموده اند، دستیاری کند وسودمند آید، واگر درین حکمت وباز درین رحمت ونعمت، به ژرف بنگری آنگاه ذاتی راملاحظه خواهی نمود که عجائب صنع اوترا بحیرت خواهد انداخت، پس برخیز واستقامت کن!».

واینك دو شاهد دیگر هم از نفس انسان: ما می‌بینیم: در اثر تحریکاتی که ازداخل میشود، به پارهٔ اعمالی اقدام میکنیم که ناشایسته است. واین ناشایستگی آن اعمال، هم چیزی است که ازداخل ما اعلام میشود، پس چطور میشود که خود مرتکب میشویم وبازخود ما آن راتصدیق نمیدهیم، پس معلوم است مادوموجودیت داریم: موجودیت مادی پست، وموجودیت روحی برین، که اول الذکر براثر اقتضای قانون طبیعت برروی کار آمده وثانی الذکر براساس قانون اخلاق: قانونی که خدائی است وقلب بشر، یگانه مهبط آن است. پس وجدان ماشاهدی است براینکه نور خدائی برما تجلی دارد. واگر از یك طرف دستخوش دنیای ماده و طبیعت میشویم، ولی لطف و عنایت خداوند، ما را تنها نمیگذارد، و گاه گاهی این برق ساطع الهام، بصورت برهان خدا، در بین ظلمات

ثالثه: هیولی وطبیعت وسوابق ما، میدرخشد. اگرچه این برق همیشه تلالو دارد، ولی غالبا تاوقتی که ظلمات مذکور منکشف نمیگردد، و آرزو های جسمی تسکین نمی یابد، چشم ما بسوی آن باز نمی شود.

انسان، درزمانیکه به کرده های خود؛ ویابآن اعمالیکه در نیت دارد، فکرمیکند، ملاحظه میکند که ازاندرون شعور اوصدائی بگوش هوش او میرسد. که گاهی ستایش و گاهی نکوهش میکند که بهیچ صورت ممکن نیست بان گوش نگمارد، وقتیکه بآن اطاعت میکند حس مینماید که کار نیکی کرده وزمانیکه بآن نافرمانی میکند؛ میداند که عمل زشتی ارتکاب نموده است که بین این اطاعت وعصیان، تمام حیات اخلاقی، خواه فاضل است وخواه رذیل، دور میخورد. ولی وقتیکه خودرا بامر آن تسلیم میکند. وخودرا وقف ایفای آن او امر میسازد، وازهمهٔ آرزوها و ملاحظات خارجی صرف نظر میکند وهر چیز را در راه آن قربان میسازد، درین وقت میداند که همین چیز است قانون بزرگیکه، انسان حس میکند، که باید بآن خضوع کند. این است مثل اعلائی که همیشه بدست رس انسان نیست؛ واین است غایهٔ آخرینی که نظر انسانیت بآن دوخته شده است، که اگر غالبا ازان تخلف میکند، ولی آنرا مرجع ومآل خودمیداند. این است چیزی که واقعی ومسلم است؛ ودرعین حال بسیط است وهم بزرگ، وهمین چیز است که اخلاق را بوجود می آورد. ولی آیا تنها انسان است که این قانون را میشناسد ودارای آن شده است.؟ آری! این چیز است که انسان را ازباقی مخلوقات تمیز میدهد.

شاهددیگری که دروجود خداوند، بوضاحت کمتری شهادت نمیدهد، همانااراده است. اراده، ازوجدان خیلی ها مقتدر تراست. وحتی میتواند به قانون قدسی و مبرم وجدان معارضه کند، وازاطاعت حتمی ومبرم آن عصیان نماید؛ وحتی گاهی میشود که توصیه های این مثال اعلی نزد اوهدر میرود. وهم حتی عقل نیز نمیتوانند که آن توصیه ها را تائید وتقویه کنند. پس گویا انسان میتواندبه مسئولیت خوداین نصایح بزرگ وحقانی را پشت سر بیندازد. زیرا بمقابل عقل وشعور ووجدان اوملکهٔ دیگری نیز وجود دارد که دربعضی جهات ازوجدان قوی تراست. واین ملکه است که هروقت میتواند ازو صایای

وجدان وازهدایت عقل، شانه تهی کنند. آری! اراده چیزی است که به هیچ چیز سرفرود نمی آورد، الانزد خودی خود؛ واراده درانسان همان قدرتی است که اگر بریك چیز ویا چیز دیگر، تصمیمی میگیرد، دران وقت کسی نیست که انسانرا برخلاف اراده اش باکراه و ادار کنند. الا اینکه خودش این اکراه را قبول نماید.

این اراده و این قدرت است که تماماً خودانسان و مقوم ماهیت او ست. آن صدائی که با وجدان ما درتماس و راز ونیاز است، یعنی قانون وجدان، چیزی است که دروجود ماموجود است، ولی عین خود مانیست. بلکه قانونی است که برما واجب است، وما آن قانون را وضع نکرده ایم، زیراباوجوددعوت منافع ولذایذ وخواهش های نفسی، نمیتوانیم آنرا تغییری بدهیم، اما اراده، بر خلاف قانون وجدان، عبارت از خود ما است. یعنی عبارت ازعین شخص وماهیت ماست. که اگر قوی باشیم ویاضعیف باز هم همان اراده، عین قدرت ماست، برطاعت وبرعصیان.

این است چیزی که بنام حریت نیز شناخته شده؛ واین است چیزی که موهبت خطیر خداوند وقوهٔ حقیقی انسان است، که حسن استعمال و یاسوء آن، موجب سعادت ویا شقاوت، بلندی ویا پستی انسان میگردد.

پس اراده، درعین حال اینکه گاهی بهمقابل قانون وجدان قدعلم میکندومرتکب رذیلت میگردد، بازنشان میدهد که موهبتی است قدسي وانسان آنرا در قوس صعودی وقوس معرفت خود حاصل نموده، واین عنصریست که بدنیای طبیعت خویشاوندی ندارد، واگربنده بعالم خدائی ومابعد الطبیعه تقربی حاصل نمیکرد، این امانت واین وکالت وخلافت، باو سپرده نمیشد.

اراده تنها عطیه ایست کهخدای مرید، تنها بانسان کرامت فرموده، و دراثر آن است کهانسان تنها مخلوقی است که باخدای پیمان دارد. وتنها مخلوقی است که صفت بزرگ بندگی خدارا احراز کرده، وهم بهتبع این عطیهٔ اراده است که از طرف سلطان مطلق وجود، سمت ماموریت ومسئولیت را گرفته است.

اراده ، بارز ترین تجلی خداست برانسان ؛ واین چیزی است که بهیچ مخلوق عطا نشده است . وا گرچه درظاهر امر ، قانون وجدان بیشتر قدسی وخدائی بنظرمیرسد ، ولی تعمق بصیرانه ، بروح انسان میرساند که وجدان چیزی است که فقط برای حراست این ودیعهٔ خداوندی در کار شده است .

اگر گاهی اراده ، راه خطامی پیماید ، ویا کسی قدسیت پیمان را احترام نمیکند بازهم پیمان چیزی نیست که چیزی در دنیا بتواند از قدسیت آن بکاهد . دربن جای شکی نیست که اراده عبارت از «ما» است ، ولی آن «ما» ئی که مستقیماً طرف پیمان خدائی واقع شده است .

دربین موجودات عقلانی ، که بنظریهٔ کمالات ازباقی موجودات ، امتیاز وبرتری دارند ، انسان تنها موجودی است که بتاج کرامت ذاتی متوج است ؛ وفقط ازین سبب این شرف را یافته ، که طرف مسئولیت ومأموریت واقع شده ؛ واین است معنی حقیقی اینکه انسان خلیفهٔ خداست .

پس معلوم شد : قانونیکه باعقل انسان همرازاست ، مبدئی است عالی که فوق انسان است . وآن ارادهٔ آزادی که این قانون را نفاذ میدهد ویا پدرود میکند ، مبدئی است انسانی ، ولی آن انسانیکه طرف پیمان وامانت واقع شده است . که این هردو مبدء ، مصدر و کلید علم اخلاق اند . پس گویا انسان در وجود خود قسماً قانون ومحکمهٔ دارد که احکام خود را نفاذ میدهد . اگر عمل نیک کرده باشد ، مسرت ورضا بار می آورد ؛ واگر کار بد نموده باشد ، ندامت و وخز ضمیر نتیجه میدهد ؛ و ازین است که انسان خودرا رعیت قدرتی می بیند که از خودش بلندتر است ، که اگر بآن قدرت اطاعت نمود آنرا لطف نثار ؛ واگر عصیان نمود ، آنرا خشمگین می یابد ؛ وهر وقت که عدل آن قدرت بخواهد ، اورا بعذاب الیم وجدانی گرفتار می کند ، ولو که عامل بتواند خودرا ازانتقام هیئت اجتماعی نجات دهد .

این دو چیز یعنی قانون اخلاق وآزادی ، دوامر مسلمی است که اگر کسی ازان انکار میکند ، خودرا ازمقام ودرجهٔ انسانیت ساقط میسازد ؛ وحتی از بهائم نیز تنزل میکند

ولو که نوعاً انسان باشد وتاج کرامت نوعی را بسرهم داشته باشد ، ولی چون فاسد الاخلاق است وبهائم فساد اخلاق ندارند ، لاجرم از سطح بهائم هم فرود میرود وشر الدواب میگردد.

با اینکه وظیفهٔ اخلاقی ، ما را چنین وادار میکند که بمبادی متوجه شویم ؛ و به نتایج چشم طمعی نداشته باشیم ؛ بازهم طبیعی است که درین صورت نتایج نیز ، بمانند مبادی کسب صفا وبهجت میکنند . زیرا وقتیکه انسان باراده‌ٔ خود ، در روشنی این قانون سلوك نمود ، البته این کار ، اورا بلند وارجمند می‌سازد وهیچ احتمالی نیست که موجب ذلت وپستی او گردد ، او بااین طاعت اختیاری خود ، به چیز بزرگتر وبلند تری می پیوندد وحس میکند که از یك نظام عالی تر وبلند تری که باآن پیوسته شده است ، قوة ومظاهرت می‌یابد ؛ وخودرا باآن قوت وآن نظام همدوش وهم آغوش می بیند .این است نفس مطمئنه ودنیای مقام محمود ، دنیائی که دران خوف وحزنی راه ندارد ، دنیائی که پراز پاکی وآرامی وروشنی وطمانینت است .

این دنیا دنیائی است که دران قیمت انسان درنظر خودش بطور حقیقی وبیش از ارزش هرچیز ، جلوه میکند ؛ واین غروری است که هیچگاه باتواضع ناساز گار نیست ، زیرا اینطور شخص ، ذاتیت خودرا باصل وقوتی منسوب می‌یابد که خیلی برین وخیلی قدسی است . وبرهمین اساس است که فلاطون میگوید : « اگر بین این سعادت داخلی واین فیوضات قدسی که بی بهاست ، وبین سعادات خارجی مقابله بعمل بیاید ، ثانی‌را باول هیچ نسبتی نیست » وحتی‌این سعادات خارجی ، بارها درراه سعادت داخلی قربان شده است . ثروت وصحت وحتی حیات چیزهائی هستند که پایداری ندارند ، پس انسان هروقت که لازم بداند این چیز ها را در راه آن چیز هائی که بزرگتر وعالی تر وپایدار تراست ، قربان میکند ؛ ولی بقول بار تلمی سانتهلیر ، کسی نیست که : «حیات را درراه بدست آوردن وسائل حیات ، قربان نماید . » .

چهارم: خاتمه. تشوشات سلوک و معالجات

(۱) تشوشات سلوک: سلوك درحد ذات خود، علامه ایست از سجیه واز خلق وذات و نیت انسان، ولی علامات همیشه دلیل های قطعی یك مرض گفته نمی شود. مثلاً درین شکی نیست که مرض سل شش بطور اغلبیت اکثر، بی سرفه نیست، ولی سرفه همیشه دلیل آن شده نمیتواند که صاحب آن، خواه مخواه مسلول است، زیرا ممکن است سرفه از التهاب حنجره ویا قصبة الریه (برونشیت) ویا ذات الجنب (پلورسی) ویا ذات الصدر «برسام - نیومونیا»؛ ویا اسباب دیگری، نشئت نموده باشد. ولی مرضی که جدی تر و بیشتر مورد توجه است، همانا قرحهٔ شش است که در اثر باسیل کوخ، بعمل آمده باشد.

همچنین سوء سلوك که علامهٔ ظاهری است، وممکن است از یك مرض جدی سجیه بروز کرده باشد، نیز ممکن است از اسبابی بعمل آمده باشد که آنقدرها خطرناك نباشد، شاید مرد خوبی به ضعف اعصاب دچار شده باشد، واز طرف دیگر ظروف وحالات خانواده اش خیلی ها خوشگوار نباشد؛ وشاید روزه هم صفراء اورا حرکت داده باشد. اگر درچنین حالتی درسلوك او تشوشی پیدامیشود، نباید آنرا اخلاقاً علامهٔ قطعی ومبرم نقص سجیهٔ او بشماریم، ولو که شاید به پنجهٔ قانون هم گرفتار شود. ولی قانون هم، اگر بداند که مثلاً عامل خرمن سوختگی، شخصی است که به مرض مانیای آتش افگنی Pyromania مبتلا است، طبیعی است که اورا مجرم نمیداند، بلکه مریضی می شناسد که باید بدارالمجانین ارسال و آنجا زیر علاج گرفته شود.

اگرچه در اینجا، بحیث یك رسالهٔ مقدماتی اخلاق، کاری که داریم تنها به همان چیزی است که علامهٔ سلوك اخلاقی باشد، ودر اثر عمد واختیار، بعمل

آمده باشد ، ولی برای تشخیص این علامه ، بهتر است که باقی حدود وجهات آن نیز سنجیده شود . زیرا کسیکه مثلا میخواهد تنها بمعالجهٔ سل‌شش اشتغال بورزد ، باز هم باید از باقی امراضیکه بمرض سل شش مشتبه میشود ، وعلامات مشترکی با آن دارد ، بی خبر نباشد . وازین است که این فصل را به « تشوشات‌سلوك » عنوان دادیم که از ظاهرهٔ سلوك نمایندگی می کند ، نه از سجیه و خلق وذات‌عامل آن .

تشوشات سلوك ، در اشکال چهارگانهٔ ذیل تظاهر میکند ، که تنها یکی از آنها از نقص سجیه نمایندگی می نماید :

اول : امراض عضوی ، یعنی امراضی که دارای علامات جسمی وبعضا دارای علامات عقلی بوده و اسباب آن عموماً جسمی است .

دوم : بی نظمی های وظفی عصبی ، یعنی تشوشاتی که علامات جسمی دارند ، ولیکن اسباب وموجبات اصلی آن‌ها ، دریك‌مجادلهٔ غیر شعوری ذهنی‌مضمر است .

سوم : امراض‌اخلاقی : که نیز مانند بی‌نظمی های وظفی اعصاب ، ازعقده های غیر شعوری نشئت نموده است ، ولی علامات آن ها جسمی نیست . که مثلا علامتی را بمانند افلیج نشان دهد ، بلکه علامات آن به‌شکل بی نظمی سلوك اخلاقی جلوه میکند ، امثال کج خلقی مفرط که از اختیار بیرون باشد ، ویا انحراف جفتی ، آری ! مرض اخلاقی واقعا مرض گفته می شود ، اگر آنرا بمعیار سلوك موازنه کنیم ؛ واگر آنرا بمثل ضعف عصبی ، بمقیاس صحت فرد سنجش نمائیم ، البته مرض گفته نمی شود ؛ وازین است که آنرا مرض اخلاقی می گوئیم ، نه عصبی .

چهارم ؛ گناه : که ازانتخاب شعوری وعمدی « خودی » نشئت می کند ؛ ومتکی بران است که انسان مفکورهٔ پستی‌را قبول کرده است .

اگر چه این چهار دسته ظاهراً ازهمدیگر جدا معلوم نمی‌شوند ، وبلکه گاهی عملاً ازهمدیگر ناقابل جدائی بوده اند ، ولی ازروی ماهیت ومعالجه ، ازهمدیگر بکلی جدا گفته می‌شوند .

جدائی ذات‌البینی این دسته‌های بی‌نظمی را هیدفیلد ، بطور تخمین ازنقطهٔ نظر غریزه‌های ترس وجفتی وطموح ، حسب ذیل نشان داده است . مثلاً :

ترس : (الف): ممکن است یك سپاهی فی المثل، بواسطهٔ پارچهٔ خمپاره عملاً زخمی بدماغ بردارد، وشاید که در اثر آن زخم دماغ، همیشه از پاها شل شود، وهم شاید که دیوانه گردد. واین یك مرض عضوی است که علامات آن هم در جسم وهم در عقل دیده میشود.

(ب) :سپاهی دیگر، اگرچه عملا به خمپاره اصابت نکرده است، ولی بواسطهٔ مجادلهٔ جذباتی، ترس زده شده، وشاید پای او نیز شل شود، ولی این شلی پای او عضوی نیست، بلکه تماماً وظفی است که درحقیقت هیچ مرض عضوی دران دیده نمی‌شود.

(ج) :این سپاهی بهمین عوامل، شاید برخلاف آرزوی خود، بهم قطاران خود، بدگذاره وعربده جو وحتی متجاوز هم بشود؛ وهم شاید که ازان نیز گذشته، به رفقای خود ازاعمال وحشیانه وبی رحمانه دریغ نکند؛ وحتی که شاید حیات شانرا بخطر بیاندازد. این جا است که این بی انتظامی او مربوط است به سلوك ومخالف است باانضباط عسکری. پس درحقیقت این سپاهی بمرض اخلاقی نیز گرفتارشده است.

(د): بالاخره شاید سپاهی مذکور، دراثر عوامل مذکور، بعمداً میدان جهاد دینی ووطنی را نیز ترك نموده نامردانه فرار کند وداغ سیاه گناه را برجبههٔ خود بگذارد.

جنسی : (الف) : یك زن مثلاً، طوریکه هیدفیلد میگوید، شاید بسابقهٔ جنسی، خود را بمرض های ناهیدی گرفتار کند که از روی سبب وهم از روی علامات، مرضهای عضوی می باشد، وهم شاید این امراض ناهیدی، مثلاً سفلیس، او را به دیوانه گی وعلایم امراض عقلی برساند، که درین صورت، هم امراض جسمی و هم روحی او، باید بحیث امراض عضوی، زیر علاج گرفته شود.

(ب) : شاید اینطور یك زن، درآوان کودکی، حملهٔ جنسی را آزموده باشد، وبآن سبب، بعدازنکاح، حین مقاربت با شوهر خود، درد شدیدی حس کند، که آن درد عضوی نیست بلکه طبیعتاً وظفی است.

(ج): ویاشاید آن خانم، انحراف جنسی پیدا کند، وعلاقهٔ جنسی را باخانم های دیگر بپروراند، واین مرض اخلاقی او بدیگران نیز سرایت کند.

(د) :وبالاخره شاید بواسطهٔ همان ضعف اخلاقی، عمداً وطوعاً خود را تسلیم

افراط جفتی وشهوت نموده، ودرین راه رفته رفته، کار او بواقعاتی منجر شود که گناه بزرگ باشد .

طموح : (الف) : شاید یك مرد را باعث کند که دربدر بگردد وخود را عرضهٔ امراض عضوی کند، امثال فقرالدم، برسام، وبیماریهای دل .

(ب) : یك عقدهٔ طموح شاید که مردی را بهورشکستگی اعصابی که مخصوص تاجر ویاهنرور است، دچار سازد .

(ج) : شاید چال های ناساز کار او پس پای شود، و باز خود را بشکل عقدهٔ ظالمانه ومریضانه ویا بهطبع سادیزم (Sadism) ظاهر نماید .

(د) : و بالاخره، برای اینکه به طموح خود برسد، شاید مرتکب اختلاس ویا گناه دیگر عمدی واختیاری گردد .

(۲) امراض عضوی: مادرین جا با امراض عضوی تماس زیادی نداریم، وفقط تاجائیکه علم ما میرسد، همین قدر گفته میتوانیم: امراضی که در اصل خود، وهم درعلامات خود عضوی باشد، باید توسط معالجات جسمی تداوی شود . ولی از ین سخن نباید اینطور مفهوم شود که حالات عضوی بهیچ صورت زیر نفوذ حالات روحی نیست . بلکه بالعکس حالات روحی درحالات جسم موثر است . حالات فکری شخص ومخصوصاً حالات جذباتی اودر تبدلات وبدلما یتحلل جسم، تاثیر بارزی دارد . امید، دورهٔ دموی راتحریك میکند، وتا اندازهٔ، وظیفهٔ جسمی راتزئید می نماید. نظارهٔ غذا، غده های هضمی رابفعالیت آورده لعاب دهن را که دارای عناصر هضمی است، باباقی عصارات هضمی معده حرکت میدهد؛ وازین است که گفته اند : اشتها بهترین چاشنی ها است . واین اثر فعالهٔ ذهن بر جسم، چیزی است که از زمان های قدیم شناخته شده است، وبا اینکه درین شبهه نیست که تشجیعات مثلاً موجب این شده نمیتواند که قرحهٔ رودهٔ اعور (اپندکس) التیام بپذیرد، ولی با آن هم، جراح هیچگاه، از تشجیع مریض، خود داری نمی کند.

اگر مادرالتهابات ودیگر حالات غیرصحی که مربوط است به دوران خون، بتوانیم جریان ودورهٔ خون را توسط تلقین ویادیگر طرق انفاذ روح، زیاده بسازیم

که بتواند به حصه های ملتهبه بیشتر برسد ، چرا ازین کار خودداری کنیم شخصی که بمرض سل شش گرفتار است وهمیشه دست بالاشه در بستر بیماری بدریای غم شناوری کرده ، وروز بروز بزخم شش و کاهش بدن خود می‌افزاید ، چرا آنرا تشویق وتشجیع نکنیم . وتوسط نفوذ روحی وایجاد نشاط وامید ، اورا تقویه ننمائیم ؛ زیرا امید ونشاط دورهٔ خون ونظام تنفسی اورا تحریك وتقویه می کند؛ وخون وهوای تازه را بدور ترین حصه های شش او میرساند . و همین چیزی است که دعامهٔ بزرگ علاج سل است .

درین شبهه نیست که کنون نزد اطباء ما، علم معالجهٔ سل فقط این است که توسط تیوبر کولین وهوای آزاد وغذای مخصوص منعش با انضمام ویتامین دی و کلسیم وستر پتومایسین ومخصوصاً درین اواخر ریمیفون صورت میگیرد . ولی هیچ طبیب ازین انکار کرده نمیتواند که حالات روحی بروظایف اعضاء جسم نیز اثر بارزی دارد، وحتی بآن درجهٔ که میتواند امراض عضوی را کاملا علاج نماید . بلی ازین تماماً منکر یم که درین حالت موجودهٔ علم، این علاج روحی، بهترین طریقهٔ علاج ویگانه راه آن باشد زیرا که اگر ما تمام مریضان عضوی را محض باین طریقه علاج نمائیم گویا، طوریکه هیدفیلد میگوید ، فرصت علاج را ازایشان سلب می کنیم . بلی ! باید درطی تداوی های عضوی تشجیعات روحی نیز در کار شود .

وعلاوه بران، بساشده که امراض عضوی، علایم عقلی ویا اخلاقی ایجاد کرده، که علاج اینطور امراض نیز باید ازنقطهٔ نظر جسمی صورت بگیرد .

(۳) امراض وظفی اعصاب : این امراض ، به امراض عضوی ازنقطهٔ نظر اینکه علامات آن نیز جسمی است ، مشابهت زیاد دارد .زیرا که علامات آن عبارت است از خستگی کوری ، رعشه ، صداع وفلج که همهٔ این ها علامات جسمی است ولیکن فرق این امراض از امراض عضوی بدو جهت است : (اول) اینکه کوری وفلج که عضوی باشد ، تبدل عضوی و ساختمانی دران بمشاهده میرسد ؛ ولیکن در امراض وظفی اعصاب ، اینچنین تبدلی دیده نمی شود ؛ و چیزی که محسوس است ، این است که

عضو، بدرستی کار نمیدهد، و آن هم نه از ین جهت که جسم کار نمی کند، بلکه ازاین جهت که دران چیزی که موجب کار جسم است، یعنی فکر وجذبه، بی انتظامی رخ داده است. (دوم) امراض عضوی ووظفی، نه تنها دراسباب و علل خود مختلف اند، بلکه دراثر ونتایج خود نیز اختلاف دارند، ولو که بظاهر همرنگ اند. و یك متخصص به امتحان های جسمی وظاهری خود میتواند که بوضاحت یکی را از دیگری تمیز دهد.

چیزی که نزد ما مهم است این است که بین امراض عصبی واخلاقی تمیز دهیم. امراض اخلاقی همیشه بمعیار سلوك، کشف می گردد وامراض عصبی، دائم بمقیاس صحت فردی دانسته می شود. امراض عصبی وامراض اخلاقی هردو درعلل وموجبات خود مشترك اند وازیك سبب بمیان می آیند که عبارت است ازعقده ها، ولی درعلامات خود بسیار اختلاف دارند. علامات امراض عصبی همیشه عقلی وجسمی است، چنانچه درنیور ستانیا مشاهده می شود، ولی علامات امراض اخلاقی، همیشه درسلوك انسان وعلاقهٔ اوبا دیگران، ظاهر می گردد. عقدهٔ ترس بالاخره به دهشت زده گی ویا به خوی و حشیانه ومتجاوزانه، منجر می گردد. عقدهٔ طموح، غالباً باز از یك انحراف جنفتی ظالمانه (۱) ویا ازیك ورشکسته‌گی اعصاب سر میکشد. عقدهٔ جنفتی اخیراً منتج به ایاد گارپرستی «۲» ویا درد کمر انتقال اختناقی می شود.

(٤) امراض اخلاقی و گناه: بالاخره، ما باید بین امراض اخلاقی و بین گناه نیز فرقی بگذاریم. درعلم الروح موقع خاصی برای مفکورهٔ گناه موجود است، که میتواند بخوبی ازامراض اخلاقی جدا شود. کسیکه عمداً اختلاس می کند ویا خود را تسلیم می نوشی می نماید ویاهم به عفریت غضب اطاعت می کند، وبه انفعالات بدنفسانی تن میدهد کاراو فرق بارزی دارد، ازانکه بمرض دغره (مانیای دزدی) گرفتار است، ویا اینکه دچار انحراف جنفتی گشته است، بطوری که امراض عضوی وعصبی علامات مشترکی داشتند

---

(۱) مانند سادیزم (Sadism) (۲) (Fetichism) اشخاصی که لباس ویایك جزء ملبوس ویامفروش معشوق خودرا دربدل معشوق دوست میدارند، وحتی بمعشوق هیچ اعتنائی نداشته با آن چیز گرویده می شوند، ویا کسیکه بیك عضو معشوقه مثلاً چشم آن، عاشق بوده به شخص آن علاقهٔ ندارد.

وبا آن هم اسباب وعلل آنها مختلف بود ؛ بهمین‌طور ، امراض اخلاقی و گناه ، شاید هردو مفضی بیك نوع سلوك واعمال شوند، وشاید دزدی ویادروغ گفتن، ازهردو نشئت کنند؛ ولی مبدء وسبب امراض اخلاقی، ازمبدء وسبب گناه، مختلف است. مثلاً می‌پرست ومی‌زده، هردونزد محتسب ونزدقاضی مأخوذاند ، وهردو باید بنام مست یادشوند، ولی دراصل خود می‌پرست کسی است که‌از حرمان مبادی اخلاقی وازطبیعت زشت خود همیشه میخواهد که‌عمداً شقاوت پیشه باشد، اما می‌زده ، ممکن‌است که‌بااین مرض بی‌درمان، بسببی‌ازسببها دچار شده باشد (۱) می‌پرست تصورمی کند که مستی وشراب چیزخوبی‌است وباید ازان استفاده کرد . می‌زده میداند که‌این کار نامشروعی است ، ولی‌عادت وعمل، اورامجبور می کند که بآن زهر به‌ناخواه تن دهی کند ، می‌پرست اگربخواهد میتواند که می را پدرود بگوید ، ولی بطینت بدسرشت خود آنرا دوست دارد وترك نمی کند . می‌زده ازطرف دیگر نمیتواند وقدرت آنرا ندارد که‌ازان صرف نظر کند ، ولو که بخواهد ازان بگریزد . زیرا بااین مرض گرفتار آمده‌است، پس می‌پرست، عمداً گناه می کند ومی‌زده، بیك مرض اخلاقی گرفتار است ، وازین‌است که شرع مبین سبق اصرار رامؤید بزرگ گناه می شناسد .

ولی اختلاف حقیقی وعلم‌النفسی، دربین گناه ومرض اخلاقی ، این است که گناه‌در اثرعواطف واحساسات بدوناصواب بعمل می آید ، ومرض اخلاقی‌دراثر عقده‌های غیر صحیح پیدا می شود ، و منجربه سوایق وجدناتی می گردد که از مراقبت انسان بیرون‌است. سبب اصلی وموثریك گناه همانا عمد وانتخاب شعوری اراده‌است، که‌بواسطهٔ مفکورهٔ غلط‌وغیرصحیح تحریك‌شده است . مردی که گناه کار است ویامریض‌اخلاقی است . هردومفکوره وایدیای حقیقی را می بینند . ولی گناه کار، نمی خواهد که‌بآن مفکورهٔ نیك گراید ، . ومریض اخلاقی میخواهد ولی نمی تواند ، و بطوری که شرایط این هردوشخص مختلف است ،، همان طور علاج هردو هم متفاوت است .

---

(۱) مثلاً بواسطهٔ تداوی بعضی امراض‌توسط اطباء باستانی‌جاهل ویا قبل‌ازمکلفیت شرعی بواسطهٔ عائله‌ویاپرستاران نادان ویا امثال اینها .

علاج گناه ، درین است که باید باو مفکوره واید یال عالی را با صرار نشان دهیم ، واورا باین مبادی تشویق نمائیم . ولی مریض اخلاقی را باید نزد طبیب نفسی برده معالجه کنیم ، وبعبارت دیگر ،علاج مریض اخلاقی بدست طب است ، و علاج مرض گناه بدست شرع ودین .

وبالاخره ممکن است که بقول هید فیلد ، بین گناه ومرض اخلاقی ، بدون اینکه مشورهٔ متخصص راجوئیم ، خودما نیز از صفات وعلایم ذیل معلوم کنیم :

اولاً : مرض اخلاقی ،طبیعت اجباری دارد ، درحالی که گناه این طور نیست ؛ واگرخوب دقت کنیم ، دران عمد و قصد بیشتری حکم فرما است . ثانیاً : گناه زیر مراقبت اراده است .ولی مریض اخلاقی خودرا ارادتاً قادر بآن نمی یابد که بمقابل آن عمل زشت ، مقاومت کند. ثالثاً گناه کار نمی خواهد که ازین فعل خود بازداشته شود ویامعالجه گردد . ولی کسیکه شکار مرض اخلاقی شده است . اگر ببیند که معالجهٔ او ممکن است ، یقین است که باشتیاق تمام بطرف آن خواهد شتافت .

علماء روحی بدو سبب کمتر به گناه گاران مواجهه می شوند : اول اینکه : گناه گاران دنبال علاج نمی گردند ونمی خواهند که معالجه شوند . ثانی اینکه : علاج ایشان نزد این طبیبان نیست ، بلکه . علاج ایشان نزد نصایح دین وعقوبات شرع است .

کنون بعضی نویسندگان ،طوریکه هیدفیلد می نویسد ، باین نظریه آمده اند که بسیاری از ان چیز هائی که بنام گناه تذکر یافته و در دسته بندی های علمی زیر عنوان جرم آمده است ؛ در حقیقت مرض های اخلاقی است ؛ و ازین است که میخواهند درطریقه های علاجی وهم در پهلو های اخلاقی وقانونی ، نظرعمیق تری بیندازند. اگرچه این مفکورهٔ خوبی است ، ولی احترام قانون بارها مقدم تر است بر همدردی مجرم. اراده ومسئولیت فرد ، وهم قانون جامعه ، آنقدر دوعنصر نیرومندی می باشند که مشکل است این گونه نظریات ، بتواند با آن ها مقابله کند. چیزی که درین باره لازم است ، همان قدر است که دین اسلام بقاضی ها توصیه می کند که عقوبات حدودی را مورد

انتقاد و اشتباه قرار دهند، تا اینطور مسائل عمدی و سهوی وحالات مریضانه، بیشتر منکشف گردد.

(۵) مسئولیت: امراض اخلاقی، برخلاف نقایص وجرائم اخلاقی، ذاتاً مرض هائی می باشد که نزدشخص عامل، چندآن مرغوب نیست، وهم ازحیطهٔ اقتدار أوخارج است، وهم ازطرف دیگر، سبب آن نیز نامعلوم است، واگر مرضی باین صفت موجود باشد، پس یقین است که ازمقولهٔ مسئولیت شخصی تااندازهٔ خارج است.

وقتیکه شخصی چیزی را که شایستهٔ عمل است اجرا نکند، شاید گاهی دربارهٔ او گفته بتوانیم که اومسئول است ازانچه نکرده است. وهم شاید گاهی بگوئیم که او مسئول نیست. ما اورا آنوقت مسئول میگوئیم که آن کار را کرده میتوانسته است و لیکن نکرده است؛ اما چرا نکرده است؟ برای اینکه نخواسته است که بکند، نه ازان سبب که نمیتوانسته است. پس ازین معلوم شد که مسئولیت، متکی بر انتخاب واختیار یك مفکوره است.

ولی بسیاری اعمال ما، در اثر مفکورات ما (خواه بداست ویا خوب) بعمل نیامده، وبلکه در اثر عقده ها بمیان آمده است؛ و مفکورات ما در ذات خود بدرجهٔ اعلی خوب بوده است، پس در چنین حالات که عقده ها موجب اعمال باشد، انسان از چنین اعمال تماماً مسئول شناخته نمی شود. وازین است که در قضاوت اعمال و اشخاص، همیشه می کوشند که خلق وذات عادی و دائمی ایشانرا معلوم نمایند، و در صورتیکه انسان درهمه امور خود مستقیم الاحوال باشد، یقین است که یك عمل مستثنای او شاید دراثر عقدهٔ باشد که شخص او مسئول آن عمل شناخته نشود.

اگر ما مبتلای مرض اخلاقی را بعمل او ملامت کنیم، مانند آن است که گرفتاردرد انتقال هیستریارا ویاشخصی را که دچار نیورستینیا، ویا گرفتار ورشکستگی اعصاب است، ملامت ونکوهش نمائیم، آن بیچاره، بقول هید فیلد، گرفتار نبردی است که آن را باخته است. که این بذات خود موجب حرمان او شده است؛ وملامت ما بیشتر موجب دلشکنی اومی شود. تا کسامی این مریضان ازین نیست که ایشان نمی بینند

که چه می کنند ، بلکه بیچارگان می بینند ، ولی متأسفانه چیزی کرده نمیتوانند .

با این هم ، این مردم نباید که بطور مطلق ، غیر مسئول شناخته شوند وهیچ چیزی بایشان عاید نباشد ، زیرا ایشان مسئولیت های ذیل را دارند :

(۱) اگر این مریضان حالات خود را میدانند و برای علاج خود مجاهده نمی کنند ، البته مسئول این کار شناخته می شوند .

(۲) درین شبهه نیست : شخصی که مثلاً به انحراف جنسی گرفتار است ؛ نمیتواند که سایقهٔ روحی خود را بدل کند ؛ ولی میتواند ، که این سایقهٔ خود را بعالم خارج از ذهن خود کانترول کند ، وخود را از بسا اعمال خود ، باز دارد .

(۳) ما اعتراف می کنیم شخصی که کنون به امراض اخلاقی دچار شده است ، درین سوایق خود تماماً مسئول شده نمیتواند ، ولی بدواً مسئول بوده است . شخصیکه آلکلیست شده است ، از ان روزی که نخست باده نوشیده و زمام خود را بدست این عادت زشت داده است ، مسئول شناخته می شود . مردی که به لاف و گزاف گرفتار است . باید در اول عمر خود ، آنقدرها بخود نمیدید . وآنقدرها به عجب خودی نمی افتاد . درد هستیریائی کمر ، ازان نشئت می کند که شخص همیشه به همدردی احتیاج داشته است ، و گویا این مرض بدواً چیزی بوده که مریض آنرا طلب می کرده است . وشخص تندخوی ، می توانسته که این مزاج خود را زیر مراقبت خود بگیرد . این مریضان میتوانستند چیز های دیگری برای خود انتخاب کنند ، اما بدبختانه ، آلکلیست می را بر گزید ، ولاف خودپسندی را ترجیح داد ، وآنکه بدردهیستیریا مبتلا است اصلا میخواست که به درد تمارض کند . وپیش ازاینکه این اعمال عقده ها شوند ، ذاتاً میولی بودند که کسبی واختیاری محسوب می شدند . وانسان نباید در قبرستان خواب کند تا خواب پریشان نه بیند .

اگرچه قرار گفتهٔ هیدفیلد : مسئولیت درچنین حالات غالباً ریشهٔ خود را در طفولیتی میرساند که آنوقت کسی مسئول شمرده نمی شود . و از طرف دیگر اساس اکثر این عقده ها چیزهای جزوی است که پریشانی اعصاب وبدبختی او ، اورا آنقدر فشار داده است که جزاء وعقابی را که دیده است ، بارها بر گناه او افزونی گزیده است . و هرچه

که بدواً موجب مسئولیت أولی او بوده است، کاری است که گذشته، واو کنون مریضی است که از اختیار خود بیرون است. او غریقی است که باید فورا از آب کشیده شود وزیر علاج اعادهٔ اعمال شش وقلب، گرفته شود. نه اینکه فورا بملامت آن بپردازیم ولو که غرق او در اثر بی مبالاتی خودش بعمل آمده باشد.

درین موقف مسئلهٔ مسئولیت، چیزی است که نه بدماغ مریض و نه بفکر طبیب میرسد وچیزی که باید در نظر باشد، همانا معالجهٔ فوری اوست. زیرا طوریکه هید میگوید: ملامت خاصهٔ ضعف ومدد نتیجهٔ قوت است.

ولی کسی که به ضلال وانحراف اخلاقی گرفتار است، ولو که مسئول هم شناخته نشود، نباید که اورا آزاد بگذاریم که کیف مایشاء برود. ناپلیون خوب کرده بود که سادی را بدارالمجانین فرستاده بود. کسی که این امراض را دارد، بمانند کسی است که امراض مسری دارد. اشخاصی که امراض مسری، مانند جذام وامثال آن گریبان گیر ایشان شده است، ولو که مسئول این امراض شناخته نمیشوند، بازهم باید که ایشان را از دیگران جدا ساخته ومردم را از شر مرض شان نجات دهیم؛ ودرعین حالی که ایشان را از دیگران دور می سازیم؛ باید بمعالجهٔ ایشان نیز بپردازیم. اگر یک فرد بشر، مسئول مریضی خود نشود؛ جمعیت بشر از مسئولیت آن شانه تهی کرده نمیتواند، که مخصوصاً باید برای محافظت اخلاقی او اقدام نماید. شخص عریان، اگرچه شاید مسئول این عادت خود نباشد، ولی نشاید که برایش اجازه داده شود که این خوی زشت خودرا بدیگران نیز سرایت دهد. جمعیت مسئول این است که حیات طبیعی، وهم حیات اخلاقی را صیانت نماید. اگر کسی اینطور منحرف های اخلاقی را سربله میگذارد، مانند آن است که برای شخص دیوانه، باخنجر تیز، میدان تاخت وتاز آزادانه میدهد.

این نقطه هم باید در نظر باشد که جمعیت، نه تنها به حفظ اخلاق خود، واعضاء وافراد خود مسئول است، بلکه مسئول این منحرف های اخلاقی نیز هست، زیرا که این ها، این مرض واین انحراف را از جمعیت واعضاء آن کسب کرده اند. اگر دختری به ورشکسته گی اعصاب گرفتار شده، واصل مرض او دران است که عرضهٔ میل جفتی واقع شده است

ویا شخصی که عریان زندگی میکند، ویابمرض سادیزم گرفتار آمده است ، همهٔ این مریض‌ها ، مرض خودرا ازجمعیت گرفته اند، وجمعیت مؤظف است که این مریضان خودرا که خودش واعضایش، سبب مرض ایشان شده‌است، معالجه کند. نه اینکه تنها بمجازات این مریضان بپردازد. زیرا بگفتهٔ هیدفیلد : غایهٔ عدالت این نیست که بر فرد ظلم نماید .

(۶) **اعجاب به‌نفس** : دورهٔ انکشاف علم النفسی انسان، قرار گفته هیدفیلد، همانا بین سه‌وچهارسالگی‌است ، که طفل دراین وقت شعورذاتی خود را نمایان می کند وازخودمستشعر میگردد. طوری که‌دورهٔ انکشاف اخلاقی ، یعنی دورهٔ مثالیت (ایدیالازم)، دراواخر دورهٔ مراهقی صورت میگیرد . دردوره های‌اول حیات، چنانچه می بینیم ، اطفال، وضعیت خود راجانب دنیاحس میکنند، وترس وتشاؤم واحساس اینکه کاردنیا آسان‌است ویامشکل ، موفق عدالت است ویا بر خلاف آن ، درایشان پیدا میشود . ولیکن مهم تر ازهمهٔ این ها این است که طفل درین وقت ، وضعیت خود را جانب خود نیز تشکیل میکند. درعمر سه سالگی، طفل پیش ازهمه چیز ، درخود می بیند ، و همان‌چیزی را که دران وقت ازخود خوانده است ، تمام وقت با اومی‌ماند ؛ وحتی خلق و ذات فردی اورا تشکیل میدهد. وهمین تصوری‌را که مادراول زندگی دربارهٔ خود میکنیم ، اگر طبعاً خیلی ها زیاد ومبالغه آمیز باشد ، طبیعی است که باید پس پا شود و شکل عقده را بخود بگیرد ؛ وهمین عقده است که بشکل اعجاب بنفس تظاهر می کند .

مهم ترین انواع عقده ها ، همانا آن خاطرانی است که دور مرکز مفکورهٔ «خودی» حلقه می‌زنند ؛ وبعبارت دیگر، همان اعجابی است که ما از خودی خود داریم که‌این اعجاب کمابیش، درهمه‌درجات‌شعوری وغیرشعوری خود، بملاحظه میرسد .در وقتی که این اعجاب بسیار شعوری باشد آنراخواب‌روز وباصطلاح‌خود (خیال پلاو) میگوئیم، و وقتی که این خیال پلاو را می پزیم میگوئیم که (ریش گاو) شدیم . مانند آن شخصی که ازضعف فطری، خودرا یك مبارز ویایك پهلوان ویایك کشاف زمین میداند. واین خواب ها وخیال‌ها تماماً شعوری است ؛ وانسان ازان ها بکلی مستشعر است . ولی

کلمهٔ اعجاب' بیشتر بجائی اطلاق میشود که این خواب ها' نیم شعوری ویا تقریباً تماماً غیر شعوری باشد .

دیوانهٔ که کلاه کهنهٔ خودرا کج نهاده ودست بکمر زده وبطوری دربین خیابان بغرور میرود که گوئی جنگ دوم جهان را فتح نموده است · آیا این حرکات آن مردك ، تماماً ازمحرك واز مفکوره وازجذبات' عاری است ؟ اودرحقیقت به ده می‌خندد ومیگوید چطور مردم احمقی می باشند که انسان رابلباس اومی‌شناسند' وازجوهرذاتی من که زمانه مانندمن نزائیده است' خبر ندارند. خیر! روزی خواهد آمد که سانحهٔ پیدا شودو آنوقت دیده خواهد شد که‌من که‌بودم وچطور مدتی ازنظر ظاهر بین ایشان پنهان شده بودم ! ولی آنگاه عذر این مردم پذیرفته نخواهد شد .

وگاهی می‌شود که تخیل شعوری انسان تماماً برخلاف آن اعجابی باشد که انسان بطور غیر شعوری از خود دارد . هید فیلد' خانمی را روایت می کنند که اوازینکه قابل توجه کسی نبود خیلی‌ها خاطرشکسته ومأیوس گشته بود . ولی دراثر تحلیلات معلوم‌شد که او درماتحت الشعور خود آنقدر به نفس خود معجب بود که کسی را ازخود قشنگ تر نمیدانست .

آرزوی‌ماتحت الشعوری بعضی اشخاصیکه هضم نفس می کنند ، این است که مردم این هضم نفس شانرا باور نکرده ؛ وسخنانیرا که ازاعجاب نفس شان نشئت میکند باور کنند. یکی'وقت بازی شطرنج گفت : «من چقدر احمقم!» ولی وقتیکه حریف اودرجواب گفت : «مقصد شمااززحمت اظهار این حقیقت چیست ؟» آن مردك بخشم شد واین خشم اوبصورت غیر شعوری علامهٔ این بود که اوبررغم آنچه که میگوید' باندازهٔ زیادی به‌نفس خود معجب است .

بعضی‌مردم' اعجاب خودرا که به‌نفس‌خوددارند' بطور غیرشعوری درطی مذاکرات خود منکشف می‌سازند . مردی را هیدفیلد روایت میکنند که هر گاه او را متکبر می‌خواندند؛دردفاع ازخودمیگفت: «من فی الحقیقت نسبتاًمتواضعم » . گویانامبرده‌میخواست بگوید : نسبت بآنچه که‌من درخود می بینم وحق دعوی آنرادارم' کمتر دعوی می کنم؛

ولاجرم چون شاخ پرمیوه، سرخودرا خم نموده ام، هیدفیلد دیگری را نیز روایت میکند که میگفت .من خودرا هیچگاه عبقری ندانسته ام ، بلکه خودرا درعلم، ازفلان استاد وفلانی نویسنده ، کمتر و کهتر می شناسم .ولی همینکه خودرا باآن دو نفر بزرگ مقابله می کند علامهٔ این است که بنفس خود خیلی معجب است .

بعضی ازعلماء روحی این اعجابات اخلاقی شخص را نقابی می دانند که نارسائی های جدی اخلاقی او درورای آن مضمر است .این قسم اعجاب بنفس ، بسیارزیاد دربین مردم شایع است و کمتر کسی است که باین نقص خود مستشعر باشد .

ولی اینجا به گفته هیدفیلد، سوالی پیدا می شود : آیاما نباید که بطرف کمال پویان باشیم ومصدر اعمال بزرگ شویم ؟ پس فرق بین اعجاب بنفس انسان وبین ایدال اوچیست؟ آیا ایدیال درحقیقت، دراصل، وهم درماهیت، وهم درتاثیرخود، وبالاخره درتظاهر خود ، ازاعجاب بنفس فرق بارزی دارد .

بلی! فرق هردو درهمه جهات ظاهراست. ایدیال موجب کفایت ذاتی میشود وبه غایه تطبیق میگردد، واعجاب بجائی نمی رسد. مثلاً : اگرآرزوی ما نزدهمه مقبول باشد وما را درحدذات ما مسعود بسازد وهم ما را مصدر خدمت ورفاه بیشتری بدیگران بگرداند ، پس شبههٔ نیست که این آرزو ایدیالی است، نه اعجاب . واگر این آرزو ما را افسرده می سازد وفشار میدهد ، پس یقین است که این اعجابی است مریضانه . اگر بلند پروازی ما ، موجب فعالیت زیاد می گردد، وثمر نیك بار می آورد، یقین است که باید ایدال حقیقی پنداشته شود؛ واگراین حس علویت، موجب حرمان وبی اعتمادی وورشکسته گی می گردد ، پس باید دانست که این بلند پروازی، بیش از مرض، چیزدیگری نیست. خاصیت ایدیل این است که ما را طرف کوشش تحریك وتقویه می کند، واگراین خاصیت تحریك وتقویه، دران موجود نباشد، پس نمیتوان آنرا ایدیل خواند ، بلکه اعجاب مریضانهٔ است که انسان بنفس خود دارد ومرض خود بینی انسان را تقویه وتنمیه می کند .

اعجاب بنفس (خودبینی - خود ستائی - خیلاء)، ازایدیل (مثال کمال) درنقاط

ذیل فرق دارد :

(الف) در مبالغه . (ب) در اصل روحی . (ج) در وحدت ذاتی .(د) در تأثیر .

(الف) : اعجاب ما زیاده‌تر مبالغه آمیز است، زیرا نتیجهٔ آن است که در طفلی اهمیت ذاتی و پاداشهات فطری را بطور مفرطانهٔ در ما تلقین کرده اند . اعجاب بنفس میخواهد که مستقیماً جانب آفتاب پرواز کند، ولی ایدیل معتدل است و پرواز خودرا ازچند زرعی شروع می کند، واخیراً خودرا در اعماق جونیلگون میرساند . ولی طوریکه هید فیلد میگوید : «ا کاریوس » (۱) با بالهای شکسته بدریا می‌افتد و از بین میرود . درست است که باید بکوشیم که کارهای بزرگ بکنیم، ولی نه باینطور که به تصور اینکه ما باید دنیا رافتح کنیم، به پیشگاه عجب وغرور خودچاپلوسی نمائیم .

(ب) در اصل روحی : ایدیل جزو عواطفی است که بطور شعوری قبول شده است وعجب نتیجهٔ مریضانهٔ عقده است . پس ایدیل شعوری است و انسان شعوراً نصب العینی دارد، ولی ارباب عجب، چون بدواً آرزوی محال داشتند و چون طبیعی است این طور آرزو اظهار شده نمیتواند، لاجرم پس پامیشود و عقده می گردد و بما تحت الشعور ته نشین می شود واز انجا فعالیت می کند .

(ج) در وحدت ذاتی . ما همیشه بطور غیر شعوری، خودرا با عجب‌ها وخود بینی‌های خود توأم می‌یابیم، ولی نه با ایدیال خود . شخص خود بین، همه آن چیز هائی که جزء شخصیت او است در نظرش بلند وقدسی است . آب و گل ، قدو قامت ، حس و شعور او ، همه چیز های ممتازی است که مخصوص خودش می باشد؛ وحتی ساعت بند دستی او که از کارخانهٔ «اومیگا» است و نزد اکثر مردم موجود است، ذاتاً چیز دیگری است . و دیگر حتی آن کارخانه نیز نمیتواند باز آنطور ساعتی بسازد . واگر روزی قلم را می کشد و بر چیزی امضا می کند ، ولو که حتی امضای او املائی هم ندارد ، بازهم آن یك کار فوق العاده ایست که مخصوص خودش می‌باشد ، زیرا آنطور قلم کشیدن، و آنطور بدست گرفتن و باز مالك آنطور یك قلم «پارکر» شدن ، و باز بآن وضعی که امضا نموده است امضا نمودن ، حقیقتاً آنطور کاری است ، که خودش بفوق العادگی آن کار می‌داند . وحتی این دانستن او هم موهبتی است که تنها بخودش اعطا شده است .

(۱) Acarius در اساطیر یونان . با بال های مومین از جزیرهٔ (کریت) جانب خور شید پرواز نمود، ولی بال های او بحرارت خور شید گداخته شد؛ و نامبرده بدریا افتاد وغرق شد .

چال او در شطرنج ، فیراو بر مرغابی ، مکالمهٔ او با تیلفون ، آن سگریت کشیدن او ، و آن مصافحهٔ او ، و آن نهادن کلاه بران حصهٔ مخصوص سر ، که سر آن تنها بخودش الهام شده است ، کارهائی است که تخصص آنها بعد از صد ها قرن ، نصیب یك مرد مسعود وانیق وعاقل و نکته سنج می‌شود .

مادر عالم عجب ، ارجمندترین وپاك ترین ومحبوب ترین ومهم ترین وخوش خوی ترین مرد مان گیتی می باشیم ، و چون این عجب با حقیقت در تنازع است ، طبعاً موجب ورشکستگی اعصاب ما می‌شود .

(د) در تاثیر : خیلی جالب دقت است که ببینیم چطور انواع عجب در وجود ما تاثیر هائی دارد .

(۱) : شاید عجب تاثیر سوئی بر ذاتیات ما داشته باشد . (۲) : شاید بکوشیم که برطبق آرزوی عجب وخودبینی ، زندگی کنیم ؛ ولی چون نمیتوانیم آنرا عملی کنیم ، ممکن است که ازین تنازع ، ورشکستگی اعصاب تولید گردد . (۳) : شاید عجب آنقدر مفرطانه باشد که در راه آرزوی خود بینانهٔ خود ، نتوانیم که از خوف ناکامی (که یقینی است) جرئت برداشتن قدمی را بنمائیم . یك حصهٔ بزرگ مریضانی که به فقدان اراده دچارند ، ازین است که ایشان ازخود ؛ کارهای فوق العادهٔ توقع می کنند .

(۱) یکی از خودبینی‌های طفولیت ، این است که طفل بخود قوت فوق العادهٔ تخیل می کند ورفته رفته ، این تخیل عقدهٔ می‌شود که صاحب آن در آخر بمرض اینکه خودرا خیلی مهم می پندارد ، گرفتار می‌شود . به طفل دیگری متواتراً گفته می شود که چقدر زیرك است . این طفل اخیراً به عجب اینکه همه دان وهرچه دان است ، دچار می گردد ؛ طفل دیگری که همیشه می‌شنود که چقدر طفل کاملی است ؛ در نتیجه دروعجبی پیدا میشود که من ازخطا معصوم می باشم . این طفل در آخر ؛ چیزی می گردد که بگفتهٔ ، هیدفیلد حس تحمل را می بازد وهیچگاه نمیتواند انتقاد و ملامت را برداشت کند . عجب فوقیت آخر ، به غرور وخود فریبی منجر شده وانسان ازدوستان خود متوحش ونفور می گردد ، وطبع سلیطانهٔ را برایشان نمایش میدهد . عجب جمال ، آخر به خود نمائی مفرط وبه حسد می کشاند ،

وعجب اینکه من شخص خوبم عاقبت به خود پرستی و مراقبت و احتساب دیگران، می انجامد.

وازطرف دیگر، اگر طفل زیر لت و کوب ودشنام تربیه شود، نیز شخص پست فطرت بار آمده و یك هیولای ترسنده و برده منش و غیر معتمد بر نفس خود و پذیرندهٔ بار مذلت، می گردد.

(۲) اگر یك عقدهٔ عجب، در انسان موجود باشد، شاید اثر آن در ذاتیات شخص تبارز کند. ولی اگر دو عقدهٔ عجب در شخص موجود شود؛ آنگاه اثر آن در اعصاب نیز ظاهر میشود وور شکسته گی وبی نظمی بار می آورد. زیرا طوریکه گفتیم نفس، صحنهٔ تنازع دوعقدهٔ میشود که بی نظمی عصبی بار می آورد، ولی اگر یکی ازین عقده ها موجود میشد و دیگرش نمی بود، موجب بی نظمی عصبی نمی شد. که مجادلهٔ ذات البینی هردو عقده، باعث این ورشکسته گی شده است.

ولی اگر طفل، عرضهٔ این هردو عقده میشود، واگر این عرضه شدن در یك وقت معین زند گی و در ابتدای آن باشد، پس نتیجهٔ آن خطرناك است، اگر طفل در یك وقت ازطرف یکی ازابوین خود خیلی ها ناز ببیند، وازطرف دیگر، خیلی ها به بدمهری مقابل شود. یقین است که در بین روح او مجادلهٔ صورت می گیرد وطفل نمیداند طوری که یکی ازابوین او میگوید: فرشتهٔ معصومی است، ویا بگفتهٔ دیگر شان. شیطان مطلق است؛ واین منازعه بین این دو عقده دوام میکند، تاطفل مذکور جوان می شود وبعد ازان تازمانیکه بنیهٔ او میتواند این تنازع را تحمل کند، نارمل خواهد بود، ولی حینیکه بنیهٔ او ضعیف میشود؛ بنای ورشکسته شدن را می گذارد. در بسیاری اشخاصی که به مرض نیوروسس گرفتاراند، دیده میشود که دراین هردو عنصر مجادله، بدرجهٔ وافی مبالغه شده است؛ وازین است که درهر خاندان، کوچك ترین اطفال شان به نیوروسس (عصبیت) دچار می گردد. اگر چه میگویند که «طفل های یگانهٔ» خاندان؛ همیشه ازحد نارمل خارج اند، ولی تجربیات اخیر، طوریکه هید فیلد میگوید، نشان میدهد که تماماً اینطور نیست وطفل های یگانه عائله، دارای بی نظمی اعصاب نیستند؛ واگر چیزی دارند تنها اینطور یك نقص سجیهٔ است که فقط دارای یك نوع عجب و خود بینی شده اند.

ولی ازطرف دیگر ، تقریباً ۷۵ درصد ازمریضان بی نظمی عصبی ، کسانی می باشند که عملاً خردترین طفل خاندان بوده‌اند، یعنی تاوقتیکه سه ساله شده‌اند خردترین محسوب بوده‌اند تااین دورهٔ سه سالگی، به طفلی که خردترین طفل خاندان است خیلی‌ها خطرناك است.

این طفل ازطرف مادر وپدر بیشتر تلطف و نازمی بیند و ازبرادران حسود هم بهمان اندازه به دشنام و چندك مقابله می‌شود ، وبرای اینکه عقدهٔ حقارت خود را که نزد برادران دارد، جبیره کند، دران عقدهٔ عجبی که درآغوش پدر ومادر دارد ، بیشتر پناه می برد.

ورشکسته گی، همیشه برای این است که عجب را محافظه کند، مردی که به‌عرق النساء وظفی گرفتار میشود ، اگر باین مرض گرفتار نمی‌شد، چه کارها بود که ازدست اونمی آمد. اوبدل می‌پروراند : که من یك کشتی گیر بسیار خوبم ، شهسوار وهم تینس باز کاملم، بحاث بسیار ماهرم، حاضر جواب و بذله گویم . شمع انجمن و نراد چیره دستم . برروح وروان دیگران حکمفرمائی دارم مدد گار اخلاقی بیکسان جهانم ، ومشعل بردار روحانی کسانی هستم که درتاریکی مادیت می باشند. البته اگر نامبرده باین درد مبتلا نمی‌شد، باید که قرار گفتهٔ هیدفیلد، همهٔ این کارهارا می کرد. پس باو ظلمی گفته نمی‌شود که اینگونه دردی درو پیدا میشود ووثیقهٔ معذوریت را بدست او میدهد. ورنه بالضرور بامتحان دعوت می شد ، وآن وقت جوز پوچ او آشکار میشد.

اینك ما تایك اندازهٔ زیادی در بارهٔ عقده ها تذکراتی دادیم ، ولی تاکنون دربارهٔ اینکه کدام چیز است که این خاطرات را مهجور و پس پا وافسرده می سازد ، وموجب تشکیل عقده می‌شود، چیز معتنی به نگفتیم.

آری! قوهٔ که میلان‌های سابقی بدوی وخاطرات رافشار میدهد، همانا «خودی» است. اگر خودی، این میلان‌های اولی رافشار ندهد وپس پای نسازد، شاید روزی این میلان هابتوانند خودرا درحیات ظاهر سازند، وشاید بطورطبیعی منکشف گردند. وچون کنون که بواسطهٔ انانیت (خودی) غیرصحی و بی‌شعور، مغلوب ومنکوب شده‌اند. دیگر نمیتوانند که انکشاف کنند، بلکه درحبس و تبعید؛ بهمان حال بدوی و ناتراش خود، مانده و گاهی خودرا بهمان حال ناتراش خود بشعور میرسانند؛ ولی اگرمیلان خود نمائی وحس تبارز طفل، بشدت رانده نشود

وپس پای نگردد، شاید روزی فرصتی داشته باشد که بطورطبیعی، در یکی از اشکال تعبیری هنروری، مانندنطق ویانویسندگی، انکشاف کند، ولی چون توسط خودی پس پای شده‌است؛ کنون نمیتواند که منکشف شود، وطبیعی است که بحال طفولیت و بدویت خود می‌ماند، طوریکه می بینیم، عقدهٔ عریانی، خودرا درسن های مابعد؛ بحیث یك علامهٔ مرض، بشعورمیرساند، وآن‌هم درصورتی که انانیت فشاردهنده، بسببی ازاسباب، ضعیف شده ویا ازمیان برود. پس این علامات مریضانه همیشه میلانهای غریزی میباشند که برای اظهار خود فرصتی نیافته‌اند.

کنون آشکار خواهدبود که قوهٔ فشاردهندهٔ میلانهای غریزی و ابتدائی وهم موجب عقده‌ها؛ همانا عجب به‌خودی ویاخودپرستی‌است. همین خودی و یاعجب به‌خودی‌است، که‌میلان‌هارا فشارمیدهد؛ ولازم نیست که‌همین‌خودی، خودی‌حاضرهٔ ماباشد. و شاید آن خودی‌باشد که کنون ازبین‌رفته است.

ماهرچند منکشف میشویم، بهمان اندازه‌دارای خودی‌های متعدد می گردیم، که می آیند ومی‌روند. مایك خودی‌را درسه‌سالگی ودیگری‌را درهشت‌سالگی ودیگری رادر ده‌سالگی‌وسیزده سالگی‌وهژده‌سالگی داشته‌ایم. ودرهرعمر ماخودی‌ما، آن‌میلان‌هائی‌را پس‌پای ساخته است که‌بطبع‌او ناسازگار بوده است. ولی‌سوابقی که‌بیك مرحلهٔ زندگی ناسازگار است لازم‌نیست که‌بمرحلهٔ دوم هم ناسازگار باشد. بسیار واقع می شود: میلان‌هائی که‌روزی بطور کورانه پس‌پای شده‌اند، کنون بطور شعوری محتاج الیه ما می‌باشند، ولی‌چون آنهاتوسط آن خودئی مغلوب‌شده‌اند که کنون آن‌خودی ازبین رفته است، لاجرم اگرآن میلان‌ها دران وقت‌پایمال‌نمی‌شدند وازبین نمی رفتند، کنون‌موقعی بودکه ازان‌ها کار گرفته‌می‌شد. زیرا که‌خودی کنونی بآن‌ها نیازمندی های زیادی داشت، واین بذات خود دلیلی‌است، براینکه فشاردادن‌وپس‌پای‌نمودن میلان‌ها، یك کار غیرشعوری ویك‌عمل کورانه است.

آری! حق است که: «رستگارشد کسیکه‌نفس‌را تزکیه کرد، ومحروم گشت کسیکه آنراپوشید وآلوده ساخت».

(۳) عجب،خودبینی چیزی است که کوشش های اخلاقی را مانع میشود، بلندپروازی زیاد، محض یك نمایشی است از فریب بزرگی که از خود خورده ایم ومیخواهیم بر دیگران دعوی فوقیت نمائیم، این بلندپروازی ها، بگفتهٔ هیدفیلد، غالباً یك عنوان چاپلوسانه ایست که برای کسالت وبیکاره گی خود میدهیم، چه فضیلتی بما بارخواهد آورد اگر دعوی کنیم که ناممکن راممکن ساخته ایم؟ این گزاف ها نقابی است برروی عطالت ما، وکاری هم اگر کرده بتواند، همانا تاثیر سوئی است که بدماغ مریض و بر بیماری های فریب چاپلوسی ها می کند. ایدیال صحیح، عبارت از آن عواطفی است که شعوراً برگزیده شده؛ ویك غایهٔ است که نسبتاً ممکن الحصول است، نه اینکه اظهار مبالغه آمیزی است از کدام عقدهٔ مریضانهٔ که ازخودبینی نشئت کرده است، وازین است که ایدیل، ارادهٔ مارا برای کار تحریك وتقویه میکند.

(۷) **معالجات:** ما تشوشات سلوك را به چهار دسته تقسیم نمودیم: (۱) امراض عضوی. (۲) امراض وظفی اعصاب. (۳) امراض اخلاقی. (۴) گناه.

امراض عضوی که به ابواب وفصول کدام کتاب اخلاقی هیچ ارتباطی ندارد ومخصوصاً ازراه معالجهٔ خود. با زهم نباید که از نظر اخلاق دور باشد. مخصوصاً که علم اخلاق، فرقی که از علم قانون دارد، این است که بیشتر براراده واختیار ونیت، تکیه میکند. وحتی شرع هم بر مریض حرجی قایل نشده است: بهرحال، تصور امراض عضوی، نباید از نظر شخصی که به مطالعهٔ اخلاق مشغول است دور باشد، ولو که علاقهٔ به معالجهٔ امراض عضوی نمیگیرد ونه هم باید بگیرد.

دسته های (۲) و (۳)، یعنی امراض وظفی اعصاب وامراض اخلاقی، با اینکه در علایم وآثار خود ازهم جدا یند، ولی چون در منشأ خود باهم نزدیکی دارند، بهتر است آنها را از پهلوی معالجات نفسی ملاحظه نمائیم، اگرچه بعضی ازین امراض، تنها توسط معالجهٔ نفسی علاج شده نمیتواند. مثلاً اگر ورشکستگی اعصاب ازین باشد که در بین دوغریزه مجادله واقع شده، ومثلاً غریزهٔ جفتی با آزرم، مجادله نموده باشد، ویا حس حفاظت شخصی با جهاد دینی در تنازع شده باشد، اینجا طبیب نفسی

نمیتواند بقدر یك ناصح دینی ویا واعظ اخلاقی، کفایت داشته باشد. زیرا این منازعه را نمیتوانیم باین صورت رفع کنیم که سیرت های اخلاقی ودینی را در راه جذبات حیوانی قربان کنیم، بلکه باید اینجا شخصی باشد که بتواند درین مجادله پهلوی آزرم ودین را تقویه کند، تا بر طرف مقابل غالب آید.

معالجات نفسی غالباً توسط تحلیل واظهار روحیاتی وهم توسط تغییر تداعی صورت میگیرد. واین عملیاتی است که ذاتاً در مقولهٔ علم اخلاق داخل شده نمیتواند. وهم تااندازهٔ به مهارت طبیب نفسی متکی است، مخصوصاً تحلیل که تقریباً تماماً کار طبیب است، ولی در عین حال که این مسائل بیشتر نفسی میباشد، بازهم به طالب العلم اخلاق بصیرت خوبی میدهد، ورسالهٔ که بنام مقدمهٔ علم اخلاق است، تماماً ازان مستغنی شده نمیتواند؛ وازین است که درین مسائل، بطورخاکهٔ ابتدائی تماس نمودیم. عمل تزکیه باینکه آن نیز علاج نفسی است، ولی میتوان آنرا نوعاً معالجه گفت ونوعاً آنرا مفهوم عنوان آن دانست، که بهر صورت آنرا نیز در زمرهٔ معالجات آوردیم.

وچون درجملهٔ تشوشات سلوك، یکی هم اعجاب بنفس است: ولو که ضمناً به معالجهٔ آن نیز درطی بیان آن، اشاره شده است، باز هم در بارهٔ عناصر خود شناسی تذکری دادیم، زیرا علاج خود بینی به خود شناسی میشود.

میماند دسته (٤) که گناه است وتنها چیزی است که نه تنها موجب نگرانی اخلاق است، بلکه دین وشرع وقانون همه بصورت دسته جمعی وانفرادی، بر خلاف این رذیلت قیام نموده اند، گناه، یگانه مرض روح است وانسان وقتیکه می بیند که بشر بمقابل این مرض روحی خود، چه اندازه ادیان وشرایع وقوانین وعلوم دارد، وبرای مرض جسمی تنها یك فن وآن هم طب، آن وقت امیدی می پرورد که این زندهٔ باشعور، آخر به سرمنزلی رسیدنی است، وهم میداند که این مرض روحی تاچه اندازه خطیر است.

معالجهٔ گناه، مسئلهٔ است که موضوع هر چهار کتب آسمانی وتمام شرایع وادیان وکلیه مکاتب فکر اخلاقی است؛ وعلاوه بران، هزاران مجلدات است که از طرف صاحبدلان ازمارك اوریل گرفته تاغزالی، درین موضوع نوشته اند که همه حق وهمه صواب است.

ولی اینجا که نسبتاً مجال کوچکترین رسالهٔ اخلاقی است، درین موضوع چیز دیگری گفته نمیتوانم، الا اینکه گناه چیزی است که اراده آنطرف میرود، وتا اراده ازان منصرف نشود، هیچ چیز بدون ارادهٔ خدا، آنرا ازین راه منصرف کرده میتواند. ارادهٔ انسان اگر از ارادهٔ خداوند دور میشود، این است که در آغوش گناه پناه می برد؛ واگر باز بارادهٔ خداوند می پیوندد، همان است که به طاغوت کافر میشود وبه خداوند ایمان می آورد. پس دوری ارادهٔ بنده، از ارادهٔ خداوند، گناه است؛ ونزدیکی آن به ارادهٔ خداوند مرید، همانا انابت است.

وازین است که در اخیر این فصل، انابت را بحیث معالجهٔ گناه معرفی نمودیم.

ولی این کتلهٔ خاکی که دربارهٔ آن چه خوب گفته اند: «بیندیش از کف خاکی بیندیش!» طلسم عجیبی دارد که روح مجرد ونفس ناطقه انسان را تا چه اندازه بدام می آورد، ورنه چرا روح خدا که درما دمیده شده است بدام گناه افتد، وباز چرا ازمرگ بترسد. واین تنها دوخطری است که از تسلط بلات جسم بروح متوجه میشود. وازین رو بعد از فصل انابت، دربارهٔ ترس مرگ هم تذکری میدهیم؛ واز خداوند آرزومند «یقین» میشویم.

(۸) تحلیل: هید فیلد، تحلیل را عبارت ازین میداند که همه عناصری که از خودی منظم جدا شده است، یعنی همه عقده ها وغریزه های فشار یافته، آزاد گردند وباز به همراه «خودی» هماهنگ شوند.

پس قدم اول ما این است که این عقده را بخود مکشوف سازیم؛ وقدم دوم ما این است که جذبات غریزی آنهارا از ضمایم مریضانهٔ آنها جدا کنیم؛ وقدم آخرین این است که آنها را نزد اراده واستعمال خود حاضر نمائیم.

این طریقهٔ معالجه برای مادو نتیجه بار می آورد، (۱): علامات امراض عقلی وعصبی مریض را که متکی باین عقده هاست علاج میکند. (۲): جذبات غریزی قوی را آزاد میکند تا بتوانند یك سجیهٔ تمام وکاملی را بنا نمایند.

(۹) تحلیل توسط سلوك : خوانندگان عزیز پیشتر دیدند که عقده ها در سلوك کاری که میکنند، غالباً این است که خودرا توسط « جبیره » و « ترشیح » ظاهر میسازند که کنون باز درین مورد حرف میزنیم .

درظاهر امر، سجیه چیزی است که سلوك آنرا تعبیر میکند و ازان نمایندگی مینماید، ولی تعبیر، عبارت ازان نیست که ظواهر سلوك را مدنظر بگیریم، بلکه باید خودرا به محرك غیر شعوری آن برسانیم. کسیکه نزد شما از شجاعت های کامیابانهٔ خود لاف میزند، درحقیقت شمارا ازین که بزدل است آگاه میسازد، و این لاف شجاعت او علامهٔ این است که درمقابل انفعالات و آرزوهای خود، دارای همتی نیست. کسیکه اعلان میکند که: « پدرم در دنیای کیاست مرد بزرگی بود و من هم پسر اویم و این کیاست ارث من است » نشانهٔ واضحی است که او میخواهد حس حقیقی کمینه گی خودرا بپوشاند .

و ازین رو ممکن است که توسط تعبیر سلوك هرشخص، تحلیل کاملی از سجیهٔ او بعمل آید و محرك نهفتهٔ آن سلوك کشف گردد. طبیب روحی که مزاول این تحلیلات است، اگر چه ظاهراً نظر خود را بصحنه میدوزد، ولی درحقیقت توجه اصلی او بطرف آن چیزی است که به پشت صحنه است .

(۱۰) تحلیل خواب : اگر خواب را بدرستی تحلیل کنیم، میتواند که در راه تحقیق ماتحت الشعور خدمت بسزائی بنماید، زیرا طوریکه نطق زبان شعور انسان است، خواب زبان غیرشعوری اوست .

ولی این طریقه، با اینکه افاده های بسیاری دارد، بازهم تایك درجه غیر متیقن وهم تایك اندازه دور ودراز است. علمای علم النفس عموماً برین عقیده اند که اگر خواب دراثر کدام غذای ثقیل نباشد، باید تعبیری داشته باشد، زیرا اگر به خواب معنیء قایل نشویم، گویا بگفتهٔ هیدفیلد، از قانون علت ومعلول انکار کرده ایم. آیا ممکن است درمعلول چیزی ظاهر شود (ولو که یك خواب هم باشد) که آن چیز درعلت وجود نداشته باشد، ولی زبان خواب (سیمبولیك) تمثیلی است ومشکلاتی که در راه تعبیر اشیای

سیمبولیك واقع میشود، این است که هر کدام از معبرین میتوانند که خواب را بر اساس آن نظریاتی که نزد خود قرار داده اند، بسهولت تعبیر کنند. وازین سبب امروز یك خواب خود را اگر نزد چندی از معبران میبرید، شاید چند تعبیر مختلف از ایشان میگیرید که ممکن است بعضی ازین تعبیرها به بعضی دیگر تماماً متناقض باشد. شاید نزد یکی ازین علماء علامات خواب تعبیری دهد که متضمن جفتی است، و نزد دیگری علامات آن، اشباح غیر شعوری باشد که در ابتدای حیات در تخیل جای گرفته، و شاید عالم دیگری آنها را اسمبول جبیره شناخته باشد، و آن یك دیگر آنرا حدیث نفس شمارد، و بالاخره هم شاید کسی آنها را ممد وظیفهٔ تهیهٔ حیات قرار دهد، که در این طور حالات نمیتوان این طریقه را، از نقطهٔ نظر علم، بسیار محفوظ و معتمد شناخت.

از همه عجیب تر این است؛ که بروایت هیدفیلد، بعضی محللین در حافظهٔ خود؛ گویا قاموسی را جای داده اند که بیك ستون آن علامات نبشته شده و بستون مقابل آن تعبیرهای آن را ثبت کرده اند. ازینکه خوابها رول بزرگی در کشف حالات اندرونی مریض ها بازی میکنند؛ چیزی نیست که قابل انکار باشد و هم نباید ازان زحمات مفید و عالمانهٔ علماء نفسی، که درین باره کشیده اند، انکار کرد. ولی تطبیق آنها کار مشکلی است هر کس آن را نمی تواند بحیث یك ذریعهٔ کافی و شافی، درین باره استعمال نماید، و این کاری است که علماء بزرگی را مانند فروئید، خسته ساخته است.

ولی بسیار شده که خواب، خودش عقده ها را بشعور رسانده است، و بسیار شده که مریض های عصبی و یا اخلاقی، همینکه بمباردمان را بخواب دیده اند و عقده های دهشت جنگ بشعور ایشان رسیده است، از علایم امراض خلاص شده اند. ولی خواب غالباً بطور مستقیم، عقده ها را نشان نمیدهد و بطور سیمبولیك بآنها اشاره میکند که غالباً صاحبان خواب، آن رموز را نمیدانند، و باید طبیب آزمودهٔ نفسی، ازین خواب ها، به کشف عقده ها راه یابد. مثلاً خانمی که ورشکسته گی اعصاب او ازین بود که غریزهٔ جفتی او به غریزهٔ مادری موقع نمیداد روزی خواب دید که شوهرش در لکه چربی کوچ خانهٔ ملاقات او فرو رفته ناپدید شد، و یا اینکه خواب دید که پستان های او بزرگ شده است. درین مورد تنها طبیب روحی بود که دانست این خانم بناء دارد دلش از شوهر قدری دور شود و جانب اولاد مایل آید.

(۱۱) تحلیل ها بطه: همه علامات عصبانیت که در حیات انسان نشئت میکند، علامهٔ مجادلهٔ جذباتی است ، وبجاست اگر تصور کنیم که توسط پیروی این علامات وبه تعقیب نقش قدم آنها ، میتوانیم آنها را به اصل آن هارسانده وسبب اصلی آنهارا بیابیم. بهترین طریقهٔ که بتوانیم سجیهٔ اصلی انسان را ذریعه آن درك کنیم ، این است که خودرا بسرچشمهٔ اصلی آن که در طفولیت بوده است برسانیم . روحیات اشخاص سالخورده، خیلی ها پیچیده است وخیلی مشکل است که بتوان محرك اصلی وعلت اولی اعمال ایشان را درك کرد ، زیرا که عوامل زیادی دران مداخله دارد . ولی در طفل، سجیه به بسیط ترین شکل خود وجود دارد، ووقتیکه اگر ما کلید سجیهٔ اورا بدست آوردیم بعدازان میتوانیم، همه حالات سجیهٔ اورا کشف وتعبیر نمائیم، مثلا طوریکه هیدفیلد میگوید، مشکل است که بحالت موجوده بتوانیم موجب بیکاره گی ویا بی اراده گی شخصی را کشف کنیم ، واما اگر بدورهٔ طفولیت اورجوع کنیم، می بینیم که دران دوره ٔطفل، آرزوی شدیدی به تحسین می پرورانده ودرعین حال مادر اوهم مراقبت شدید اخلاقی رابدرجهٔ داشته است که طفل از ترس اینکه مبادا کاری راخراب کند، بهتر میدیده که اصلا کار نکند ؛ واین چیزها بوده که باعث بیکاری اوشده ودرعین حال موجب بی نظمی مزاج اوهم گشته است. شخص مذکور تا کنون شوق مفرطی به تحسین دارد وتا کنون ازینکه مبادا کار را خراب کند، فوق العاده هراسان است .

طریقهٔ جستجوی علت اصلی مرض که ازخاطرهٔ مریض فراموش شده است ودا کتر فروئید آنرا «مقارنهٔ آزاد علامات» گفته است قرار نوشتهٔ هیدفیلد این است که مریض در یك حالت آرامی ودریك وضع نیم خواب؛ ودرحالات مشکلتری به خواب مقناطیسی ونوشتن اتومات ورسامی غیر شعوری گذاشته میشود، زیرا تاوقتیکه فکر در کوشش این است که گذشته را بیاد آورد، طبیعی است که عقده های معارض ، جستجو را مانع شده مشوش ومغشوش میسازد، ولی اگر دماغ آرام بماند وازبحرانات عاری گردد ومفکورهٔ اصلی علامات بدماغ اشاره وتلقین شود ، شاید اشباح وتصاویر حادثات اولی بدماغ آمده وبالاخره نو بتی به اسباب اصلی واولی برسد .

وقتیکه حوادث وواقعات راخواه بصورت مذکور فوق ویا برنگ دیگری دانستیم شاید بعد ازان بتوانیم قدمی فراتر بگذاریم ومجادلات جذباتی را که باآن حوادث توأم بوده است نیز کشف کنیم ، کشف این مجادلات بارها موجب معالجهٔ علامات شده است ولی تماماً نمیتواند که گریبان ماراز شرعقده هائی که موجب این علامات شده است خلاص کند وازین رو وظیفهٔ دوم ماابن است که باید اصل آن عقده را نیز کشف کنیم واینرا نیز بهمین طریقهٔ (مقارنه آزاد علامات) اجرا کنیم .

ما باید أزعلامات رفته رفته خودرا به اصل تاریخی آنها برسانیم ، و عقده های جذباتی را که از آنها نشئت نموده است دریابیم . وفرض کنیم که هنوز مجادلهٔ جذباتی موجود است . و در عین حال علت علامات مصر و مبرم را کشف نمائیم و بالاخره عناصر عقده هارا باهم اینطور تطبیق دهیم که همه را زیر مراقبت شعوری اراده بیاوریم .

تحلیلات هابطه چنانچه دیدیم طریقهٔ بسیار مستقیم وبسیارسریع التاثیری است که گذشتهٔ شخص را ازسجیهٔ فعلی اودریافت میکنیم . وما به گذشتهٔ اوازین سبب توجهی میکنیم تاتوسط آن ، حالت حاضره را بخوبی درک کنیم .

طریقهٔ تحلیل تازله که شرح آن گفته شد بما قدرت میدهد که نه تنها اصل مرض را میشناسیم بلکه ازان گذشته که بآن تیقین هم میکنیم . ماشاید که ضعف سجیهٔ خودرا بدانیم ولی بآن متیقن نباشیم . فرق بین شناسائی و بین ایقان این است که ایقان شامل یك روح جذبی است که محض شناسائی نمیتواند شامل آن شود ، وتنها ایقان است (ونه محض شناسائی) که موجب علاج مرض میگردد .
ممکن است که انسان حقیقتی را درك كند وبشناسد ولی ازان استفاده کرده نتواند .
ماشاید که بشناسیم که ما مغروریم ولی این شناسائی بحال مامفید شده نمیتواند تا روزی نرسد که به تکبر خود یقین کنیم ، شاید ما برای خود خطائی را قایل شویم تا انتقادات دیگران راخنثی بسازیم ، ویا شاید چنین نمایش دهیم که ما خود خواه ویا گنهگاریم که دیگران را بخود معتقد بسازیم تا مارا ، راستگو ، راستکار بدانند ویا شاید خودرا بخطائی معترف بسازیم تابر دیگران رابخواب کرده وضمناً بآن کار ادامه بدهیم ، ولی طوریکه هیدفیلد میگوید ، ایقان درجائی است که جذبات مابقابل

آن خطاءعکس العملی دارد وانفعالات آنرا تعقیب میکند، وخاصیت جذباتی عقده هابنای رهائی را میگذارد، واین آزادی لهجهٔ عقده‌ها چیزی است که درراه معالجه ضروری وهم طبعا برای علاج کافی است .

ولی ساده ترین وآسانترین راهی که بتوانیم حالات حاضر مریضانهٔ خود را ایقان نمائیم، این است که آنها را باصل آنها تحلیل وارجاع کنیم. وباین طور، یک سپاهی را، توسط تحلیل نازله، واپس درمیان همان رستاخیزی که دیده است ببریم، که درانجا به نقب پریده بود ؛ وباین صورت ترس فشارخوردهٔ اورا آزاد کنیم ؛ ویامثلاً تجارب جفتی کودک را که بواسطهٔ ناسازگاری آن وقت، مدفون شده است، تجدید کنیم : و مریض را بگذاریم که فریب خودرا، تحقیرخودرا، عادات ظالمانهٔ خود را، بزدلی خودرا، خود خواهی خودرا، وبالاخره ذوق های منحرفهٔ خودرا، بچشم خود ببیند.

سوالات : سوالات وجوابات ذیل که هید فیلد ذکر میکند میتوانند که وجه ودلیل این معالجات راشرح دهد :

(الف): ازشور دادن گذشته چه فایده ؟وچطور این کار موجب علاج میشود؟ . بلکه بالعکس این کارسبب آن میشود که مریض بدتر شود .

(ب):هرچه باشد، طوریکه گفته اند، فشار و ممانعت طریقهٔ طبیعت است، ماتیز باید فشاردهیم وجلو گیری کنیم، اگر ما غرایز خودرا جلو گیری نکنیم غرایز غرور ؛ جفتی، ترس و کین، چیز هائی است که مارا خیلی هابد میسازد، وما ناخواه بدمنش وبداخلاق میگردیم؛ سپاهی بزدل میشود، مرد کین کش، ناقابل تحمل میگردد ، وما از حلیهٔ انسانی بیرون میشویم وبعدازین دیگرمحال است که جمعیت، رشته و شیرازهٔ داشته باشد .

(ج) چه باید کرد باین غرایزی که پرورده ایم ؟ آیا نباید امراض عصبی و اخلاقی خود را به بهای اخلاق خود معالجه نمائیم ؟ . کنون از سوال (الف) چنین جواب میدهیم : درست است که بروی کار آوردن عقده های زشت و ناملایم دیگر فایده ندارد بجزاینکه مریض رابدتر کند. وبهتراست چنانچه گفته اند (گذارید کین فتنه خوابیده باشد) ، خانمی را مجبور ساختن، که تجارب بد حقارت گذشته رابیاد آورد ؛ وبامردی

را وادار نمودن که واپس رفته و بین آن مخاوفی که آنرا در چهارسوی حیات فراموش نموده است، بارد یگر زندگی کند، بجز اینکه حالش را از بد، بدتر کند دیگر حاصلی ندارد.

درین شکی نیست که ما باید ازین کار اینطور نتیجه را متوقع باشیم، واز روی اصول هم باید همینطور باشد. ولی تجارب ما بالعکس، چندان نشان میدهد که اگرعقده را بشعور میرسانیم، عملاً حالات مریضانهٔ آنرا علاج میکند. مریضی میگفت: «امریست فوق العاده که تذکر این چیزهای مخوف، انسان را بسیار بهتر میکند» ولی از نقطهٔ نظر اصول هم این کار وجهی دارد و عقاید درین باره مختلف است:

یك نظریه این است که جذبات فشار دیده، مانند بخاری است که در فشار محصور است وهردم ازان خطری متوقع است که انفلاق کند و یا ضرری تولید نماید. ولی وقتیکه ما جذبات را به طرف شعور رها میکنیم، مانند آن است که روزنهٔ بخار را باز میکنیم و آنرا بیخطر میسازیم. کسیکه میبیند، مرض از بین عملیهٔ تذکرتجارب جذباتی خود عبور میکند وعلامات مرض آن تخفیف یافته میرود، یقین میکند که این یك علاج قابل تعریفی است. ولی صرف آزاد شدن عقده ها، موجب علاج شده نمیتواند؛ کار اساسی، آن است که عقده هارا بشعور برسانیم مثلا: یك مریض که حسب روایت هید فیلد مرض رعشهٔ شدید سر داشت، بخواب مقناطیسی آورده شد، وخاطرهٔ تلخ بمبارد مان را که در جنگ تجربه نموده بود، وهمان تجربه موجب عقدهٔ مریضانهٔاو شده بود، بیاد آورده و گفت: «نه خیر! بم اینجا نخواهد افتاد».(اگر چه درین تذکر خود مقدار زیادی از بخار جذبات خود را آزاد نموده وخالی ساخته بود. ولی وقتیکه بیدار شد ازانچه درخواب مقناطیسی بیاد آورده بود، هیچ به حافظه اش نمانده بود. وازین سبب علامات مرض او هیچ تخفیفی نیافت. ولی در دفعه دوم که آنرا بخواب مقناطیسی انداختند. وبعدازانکه بیدار شد، عقدهٔ خودرا که درخواب بیاد آورده بود فراموش نکرده بود، ولاجرم چون عقده به شعور اورسیده بود، علامات او هم معالجه شد. این واقعه دوچیزرا نشان میدهد: اول اینکه تذکر این تجارب که جذبات مانند بخار آزاد میشود، موجب علاج مریض شده نمیتواند،

زیرا این جذبات درخواب اول هم آزادشده بود، دوم اینکه عقدهٔ نرس وقتیکه به شعور رسید، موجب علاج گشت. تعبیر صحیح تری که هیدفیلد ازین حقایق میکند، این است هر وقت که مواد بشعور برسد وخودی آنرا بشناسد وقبول کند، دران وقت فوراً زیر کنترول اراده میآید. ولی بازهم این سوال پیدامیشود که تحلیل چطور میتواند مرض را علاج کند! بلی ! تحلیل بیشتر از یك جراح نمیتواند موجب علاج گردد. جراح تنها اپندکس (رودهٔ اعور) را دور میکند، ولی جراح علاج کننده نیست، وعلاج کننده قوهٔ نامیه و علاجیهٔ جسم است. تنها چیزیکه جراح میکند، این است که چیزی را که موجب سد و تسمم جریان صحی حیات است ازبدن انسان رفع میکند؛ و بهمین طور طبیب تحلیل کننده نیز قوای فشاردهنده را که مانع جریان قوهٔ عقلی است رفع مینماید، که شاید بعدازان جذبات باز بصورت یك حیات فعال وزندهٔ زیر کنترول اراده نبعان نماید.

جواب (ب) دربارهٔ اینکه میگفتند که آزاد کردن عقده‌های مهجور، کاری است خلاف عملیهٔ طبیعت، زیرا طبیعت حق بجانب است که برای حفاظت طمانینت فکر، این فشار را عملی کرده است. آری! این هم تاا ندازهٔ صحیح است که این فشار یك معالجهٔ طبیعت است، ولی طبیعت این عملیه را وقتی بکار می‌اندازد که خودرا درعملیهٔ اصلی واولی واساسی خود ناکام می بیند؛ که عبارت ازمنطبق شدن به تجارب جدید حیات باشد. مثلا وقتیکه خار ویا گلوله ویایك جسم خارجی، بجسم انسان داخل میگردد؛ کوشش اول طبیعت این است که آنرا ازجسم بیرون کند؛ ودربسیار مواقع باین کوشش خود کامیاب هم میشود.

ولیکن وقتیکه درین عملیهٔ خود ناکام میگردد؛ طریقهٔ دیگری را اختیار میکند؛ وآن این است که آن جسم خارجی را توسط الیاف نسیج جسم، احاطه میکند؛ وآنرا توسط اینکه محصور می نماید وعلاقهٔ آنرا ازباقی اجزاء جسم قطع میکند، کم ضرر وبیخطر میسازد ولی کاری که جراح میکند، این است که میخواهد عملیهٔ اصلی واساسی طبیعت را پیروی کند، یعنی به عملیهٔ خود، آن جسم خارجی را بیرون میکند زیرا که بودن آن جسم خارجی دروجود انسان، هرروزعرضهٔ آن است که مرکز عفونت وکانون سرایت شود، وتمام بدن رابه مشایعت خود، مریض ومسموم نماید، اگرخوب دقت

شود این عملیهٔ جراح که مادهٔ فشار دادهٔ طبیعت را اخراج میکند ، برخلاف عملیات طبیعت نیست . بلکه تا یك درجهٔ کافی ، موافق است به کوشش اولی طبیعت که میخواست آنرا خودش بیرون بکشد ؛ و باین طریق است جراحان فکر که طبیب های عقلی میباشند ، میکوشند که عقدهٔ را که مجرای حیات وقوه را مسدود میسازد ، دور نمایند . درهر تجربهٔ حیات ، فکر انسان ، درقدم اول خود ، میکوشد که خود را به حالات وشرایط جدید تطبیق کند و فقط وقتیکه درین تطبیق ناکام میگردد ، طبیعی است که بنای فشار دادن را میگذارد ،

هیدفیلد ، مریضی را روایت میکند که زبانش بسته شده بود و دیگر سخن زده نمیتوانست ، و درعین حال بدرد سر شدیدی هم گرفتار بود . روزی در یك کوچه شهر ، جرثقیل سنگینی را مشاهده کرده ، وازراه واهمه باخود گفت : « اگر این جرثقیل برسر من بیفتد ! » ، این واهمه ، عقدهٔ فشار خورده و فراموش شدهٔ اورا به تحریك آورده ودر اثر این تحریك ، دران شب ، همه تجارب تلخی را حینیکه در فرانسه دراثر بمباردمان زیر توده های خاك مدفون شده بود ، بخواب دید . این تجارب که تماماً فراموش شده بود و کنون در حالت بیداری بیادش آمد وبشعورش رسید ، موجب آن شد که نطق اورا اعاده کرد ، واین طریقهٔ مخصوص طبیعت بود برای علاج این مریض . وباید طبیبی که معالج این مرض بود ، باین تلقین وهدایت فطرت توجهی میکرد وراه فطرت را میگرفت ، تادرد سر اورا نیز علاج میکرد ، ولی متاسفانه هرقدر فطرت ، بواسطهٔ این طور خواب ، میکوشید که اورا از تجارب جنگ یاددهانی کند بالعکس طبیب نادان میکوشید که علامات را بواسطه برومايد بپوشاند . ولی اخیراً خوشبختانه این مریض بدست طبیب عقلی افتاد واین طبیب روحی باشارات طبیعت گوش داده وموجبات مرض را که عبارت ازواقعات جنگ باشد درك کرد ، وهمینکه واقعات مذکور بشعور مریض رسید ، موجب رفع درد سر او نیز گردید . پس ارجاع شعور بطوری موجب رفع صداع او گردید ، که خواب اوذریعهٔ ارجاع کلام اوشده بود ، وازین روخوب واضح شد که طریقهٔ علاج فطرت وعلماء روحی درحقیقت یکی است . این طریقهٔ فشار ، که طبیعت آنرا کار فرماشده بود ، درحقیقت علاجی بود که میخواست صاحب آنرا ازمصیبت پریشانی فکری نجات دهد . ولی متاسفانه اورا در گنگی ودردسر گذاشت ، وآین بئس البدلی بود ازان علاج اساسی که طبیب ، براثر تلقین طبیعت آنرا کار فرما گشت .

وقدمی

جواب (ج) این است که ما نباید غرایز خود را بکشیم، و نه هم باید آنها را کیف مایشاء سر دهیم، بلکه آنهارا بشناسیم و قبول کنیم و از خود بدانیم، تا بتوانیم آنهارا از زیر اداره بگیریم، زیرا مسلم است که قرار گفته هید فیلد: «ما نمیتوانیم غرایز خودرا تا زمانیکه آنهارا فشار میدهیم کنترول نمائیم»، اما وقتیکه آنهارا در پیشگاه شعور آوردیم و آنهارا بحیث اینکه جزو حیات ما هستند قبول کردیم، آنگاه خواهیم توانست که آنهارا زیر مراقبت بگیریم، ما نباید بکوشیم که: (خودرا از دست غرایز برهانیم)، بلکه باید راهی بیابیم که بتوانیم آنهارا استعمال و تزکیه کنیم.

اراده، مراقبت مستقیمی بر هیچیك از سوایق نفس ندارد، مگر بران سوایقی که بحیث جزو نفس شناخته شده اند، اراده میتواند آن عناصری را فشار دهد که خودش آنهارا بحیث عناصر ناساز گار و یا دردناك شناخته و رد کرده است. ولی با این هم نباید این کاررا عمل عفت و عدالت نامید، زیرا که واقعاً این قوای فشار دیده همیشه بشکل سوایق و بری دیده گی ها، و ترس ها، و عصبانیت ها خودرا نمایان میکنند، و به ندای خفیف اراده هیچگاه گوش نمیدهند. عفت و عدالت در حقیقت، قرار نظریهٔ علم النفسی هید فیلد، عبارت است از اینکه طوعاً و شعوراً جذبات غریزی را باراده و دستیاری انسان بگذاریم. و ما باید این فرق حقیقی و ذاتی را که در بین فشار دادن و بین کانترول غرایز است، بخوبی در نظر داشته باشیم. فشار، در حقیقت، غرایزرا عقده ساخته، از خود خارج میکند، درحالیکه مراقبت، آنهارا جزو نفس میسازد، و باین وسیله آنهارا زیر نفوذ خودی می آورد. تا وقتیکه ما غرایز را از خود خارج بدانیم، حال آنها مانند اطفال بدی خواهد بود که از مکتب ما گریخته و مارا بواسطهٔ شوخی و عال مغال و سنگ اندازی خود، اذیت خواهند نمود؛ و تنها امیدی که از ادارهٔ ایشان داشته باشیم؛ این است که ایشان را واپس در مکتب خود قبول کنیم. آرامی دل و دماغ، هیچگاه باین صورت حاصل شدنی نیست که انفعالات سرکش را برانیم و از خود دور کنیم و اگر این کار حاصل بشود، باین طور خواهد شد که آنهارا بشناسیم و قبول نمائیم و به تزکیه Sublimation آنها بپردازیم، تا این شیطان ها بدست ما مسلمان شوند.

ما باید این چهار عملیه را از همدیگر تمیز دهیم. ۱) جلو گیری کردن Restraint که ما در این عملیهٔ خود، خواهش های غریزی خودرا بحیث امور طبیعی خود میشناسیم و آنها را قبول میکنیم. ولی آنهارا ازطریق عمل بروی کار نمی آوریم. (۲) فرو خوردن Suppression که ما سوایق را میشناسیم ولی قبول نمیکنیم، زیرا از آنها اشمئزاز مینمائیم؛ و اینها در حقیقت عقده هائی هستند که شناخته میشوند . (۳) فشار Repression عبارت از عملیهٔ غیر شعوری است که غرایز ما، آن قدر نا ساز گار است که ما هم از قبول و هم از شنا سا ئی آن ها استنکاف میورزیم ، ولی اینها همیشه درصدد آن اند که از راهای غیر طبیعی وغیر قانونی، بجهند وعرض نمود کنند. (٤) ضبط نفس Self Control (عفت)، که ما نه تنها سوایق خودرا می شنا سیم بلکه علاوه بران آنها را قبول هم میکنیم و آنهارا در عمل نیز اظهار مینمائیم ولی بابنطور که آنهارا به غایات عالی تری متوجه میسازیم ، درست است که ما باید گاهی خشم خودرا فرو خوریم، ویا غریزهٔ جفتی خودرا فرو کشیم، اما این کار باید موقتاً باشد که ازطرف دیگر باید این غریزه هارا مهذب ساخته زیر تربیهٔ عفت وعدالت وشرع وقانون بیاوریم .

<u>(۱۲): اظهار روحیاتی: (نه اظهار عملی)</u>، تفاوت بین فشار دادن و بین عفت در معاملهٔ عملی مسایل اخلاقی، اهمیت زیادی دارد . هید فیلد، سر گذشت خانمی را از زبان خودش چنین بیان میکند که: او درو قتیکه دریک رقبهٔ زیر بمبارد مان ، پرستاری مینمود، به (عصبانیت پریشان) دچار شده بود ، ولی وقتیکه خانم مذکور دفعتاً دانست که او ترسیده است، وهم دانست که ترس او حقیقتی است که قبلاً از قبول واعتراف آن انکار مینموده است . فی الحال این مرض عصبانیت پریشان او خاتمه یافت، وترس او هم بعد ازان که در نزد او شناخته شده بود ، دیگر زیر کانترول او بود . ولی بعد از ختم جنگ حینیکه خانم مذکور بخانهٔ خود مراجعت کرد ، بمرض نیورستانیا گرفتار شد؛ ودیری نگذشت که عوارض وحوادث باو نشان داد که او اصلاً احساس عمیق جفتی نیز درخود حس میکرده، ومدتها آنرا فشار داده است. ولی وقتیکه باین نیز اعتراف کرده و آنرا شناخت وقبول کرد،

بعد ازان این هم زیر کانترول ارادهٔ او واقع شده ؛ و بآسانی ازین مرض نیز خلاص گردید . زیرا وقتیکه دانست که عریزهٔ جفتی موجب مرض او شده است، آنگاه میتواند این غریزه را بقانون شرع ویاقانون تزکیه تطبیق دهد .

فقط توسط قبول نمودن همه افکار، خواه خوب است وخواه بد، میتوانیم آنهارا زیر کنترول بیاوریم ویك اظهار عالیتر و منقی تری بآن ها بدهیم . واین است مبادی (قبول روحیاتی)، یعنی قبول واظهار نفسی همهٔ آرزوها و سوابق ما . مقصد ما این نیست که هرچه در نفس ظاهر شود، باید ولو که بد باشد، درعمل اظهار گردد، ونه هم حینیکه غضب می آید جلوش را باز بگذاریم . زیرا سالمترین سپاهی آن کسی است که در خندق علناً ترس خود را بخود اظهار میکند؛ ودرعین حال، خودداری را نیز ازدست نمی دهد . این اعتراف بترس که بطور طبیعی هست، معنی این را نمیدهد که او خندق خود را رها کرده فرار می کند، بلکه اظهار حقیقتی است که باوجود ترس خطر، بازهم بوظیفهٔ خود پایداری می کند، ولازم نیست که سپاهی ترس خودرا ازخود پنهان کند . این هم به ثبوت رسیده است که اگر افکاربد بطور روحیاتی باظهار برسند، نفس را کمتر پریشان میکنند، پس اگر کدام آرزوی ناساز گاری میرسد، بهتراست که شناخته شود، نسبت باینکه ردشود . زیرا که سابقه های فشار دیده به تلاش این است که خودرا اظهار کنند؛ وچون ایشانرا موقع اظهار نمیدهیم، طبعاً ایشان خودرا بحالات وطرق غیر صحی ظاهر میسازند . آن فکری که سابقه ها را نمیتواند بحالت طبیعی شان بشناسد، آن فکر را نمی توان نارمل نامید .

اگر در بعضی کتب گفته است که خشم را پامال کنید، شاید مراد شان فروخوردن خشم است (کظم غیظ)، چنانچه در قرآن پاك آمده است . اگر کسی پای مرا لگد میکند ومن هم بخشم می شوم، کار خلاف طبیعی نیست وبسیار بهتر است که من آن را اعتراف کنم که خشمگین گشته ام، ولی این هم، ضروری نیست که من خشم خود را بشدت وجوش وخروش اظهار کنم ؛ وبلکه هیچ فائدهٔ نیست که من دران وقت، خود را بدیو غضب بسپارم ؛ وباین عمل زشت خود، خود را از حیطهٔ انسانیت خارج کنم . بلکه بهتر است

بحیث یك انسانی که بین قلب وزبان او توافق است ، به خشم خود معترف باشم وآن را فروخورم ومردم را عفو کنم ، ولی کار ناصواب وحتی عمل ریاکارانه ، این است که من این خشم خود را فشار دهم وپایمال کنم ، وبخود بهانه کنم که من هیچگاه خشم نکرده ام ؛ وبلکه بالعکس ، ازین کار خوش شده ام ؛ و هیچ ممکن نیست شخصی بمانند من آنقدر ضعیف باشد که خشمگین شود . پس گویا وظیفهٔ من این است که اینطور خشم را فروخورم نه اینکه از ان منکر گردم و آنرا فشار دهم و از بین ببرم ، و این است طریقهٔ که باتطبیق آن میتوانیم سایقه را ازراه روحیاتی اظهار دهیم ، نه ازراه عمل وسلوك ، وهمین چیز است که مارا از عواقب سوء آن محافظه می کند .

مبدأ اظهار روحیاتی درعلم اخلاق ، ازمهمترین مسایل است . وبلحاظ صحت نفس واخلاق ، لازم است که عقده های ناساز گار ما ، وهم انفعالات حیوانی ما ، قبل ازانکه زیر کنترول می آیند ، باید شناخته شوند ، نه باین معنی که باید بایشان درعمل وسلوك اظهار خارجی داده شود . زیرا که اگر ما اینطور میکنیم گویا بحد ایدیال خود تجاوز کرده ایم ولی اگر بآنها ازراه روحیات اظهاری میدهیم گویا آنها را قبول کرده وباین وسیله زیر کنترول گرفته ایم ، نه اینکه آنهارا پایمال نموده ایم ، بلکه آنهارا بر حسب ایدیال خود تعدیل واصلاح وتزکیه وتصفیه کرده ایم .

مثلاً اگر من دارای حس مفرط جفتی باشم ، باید معترف شوم وبشناسم که این آرزو ، آرزوی طبیعی است ؛ ودرعین حال باید بدانم که ازقوه بفعل آوردن آن چیزی است که برخلاف تحقق ذاتی وبرخلاف مبادی وایدیال من است . وفقط توسط این شناسائی وقبول است که من میتوانم این انفعال جفتی را کنترول کنم وآنرا بشکل عالیتر عشق تبدیل وتسامی نمایم ، ویا برحسب شرع باآن رفتار کنم .

مبدأ قبول روحیاتی غرایز ، بطوری که درعلم اخلاق مهم است ، بهمان طور در معالجه امراض عصبی دارای اهمیت است . واین چیزی است که قرار گفته هیدفیلد ، بما دوفایده میرساند : اول ، باین وسیله سوایقی را که زیر فشار میگرفتیم وبدان سبب مراقبت کرده نمیتوانستیم ، کنون میتوانیم آنهارا زیر کنترول بگیریم . دوم ، آنطور قوه های

غریزی را بدسترس ما میگذارد که میتوانیم از آنها' در تعمیر سجیهٔ خود' خدمات بزرگی بگیریم.

(۱۳): تغییر تداعی : هر عقدهٔ مریضانه عبارت است از یکدسته جذباتی که در اطراف یك موضوع ویا یك مفکوره اجتماع نموده است. در تحلیل روحی کاری که میکنیم این است که عقده را نزد شعور عرضه میکنیم' وآنرا باین وسیله زیر مراقبت اراده می آوریم' وباین طور' عقده مذکور را می شکنیم وموضوع ویا مفکورهٔ مذکور را (که درحقیقت پروتون ویا هسته ومرکز عقدهٔ مذکوراست)؛ باالکترون های جذبات صحت بخشی جمع و متداعی میسازیم. واین است تغییر تداعی مفکوره' که باین صورت جذبات' بالاخره خودرا ازعقده آزاد نموده وبه غایات جدیدی می پیوندند وراه تزکیه Sublimation رامیگیرند' شاید خیال یك کار کمینه باخجالت توأم ومتداعی باشد؛ شاید تذکر کدام تحقیر' غضبی را بیاد آورد' شاید غریزهٔ جفتی به موضوعاتی که از قبیل یادگار پرستی (بجال) (۱) است بگراید. که باید در وقت معالجه' این مفکورات واین واقعات ازجذبات منضمهٔ خود قطع گردند وباوضاع جذباتی جدیدی متصل شوند. مثلاً حس پستی به شرف تبدیل شود وجذبات خوف وخجالت وغضب وجفتی به غایات نوی متوجه شوند.

هیدفیلد' هوابازی را که درتصادم' سرش شکسته بود وهمیشه بدردسر وپریشانی عصبی مبتلا شده بود چنین تذکر میدهد که روزی اورا زیر خواب مقناطیسی گرفتند وهمه سرگذشت ها رابیادش آوردند' تااینکه بخاطرهٔ وقت تصادم رسید' وازخوف جهیده نزدیك بود ازبستر خود بیفتد. این خواب مقناطیسی که باراول عملی شد' واقعهٔ بود که به همراه جذبات خوف ودهشت مجتمع ومتداعی بود. ولی طبیب کوشش کرد که این واقعه را درنزد هواباز مذکور محفوظ نگاه دارد' ودرعین حال اورا باین مفکوره نیز خاطرنشان کند که کنون همه چیز ازبین رفته وموجب هیچ خوفی باقی نمانده است' روز دیگر که طبیب' اورا درخواب مقناطیسی باین واقعات مواجه نمود' دیده شد که

(۱) بجال Fetichism آن است که بعضی ها بیاد کسی که طرف محبت جفتی شان واقع شده است' کالا ویا موی ویا بعضی اجزاء جسم اورا حفظ نموده وبیاد او آنهارا مورد عشق ومحبت قرار میدهند' وهم بعضی دیده شده که ازشخص مذکور منصرف شده باین مواد گرویده میگردند.

نامبرده دیگر باین تذکرات وقعی نگذاشت٬ زیرا که مفکورهٔ او کامیابانه بجذبات امن واطمینان متداعی گشته بود.

ممکن است این تداعی را باحالات عصبی واخلاقی نیز بکار اندازیم. مثلاً یك موضوع٬ ممکن است جذبات را در راهی تحریك کند که قابل قبول نباشد٬ ولی ما میتوانیم اینطور یك موضوع را ازین جذبات برانگیخته بدر دیم وآنرا به جذبات جدیدی منضم کنیم. امکان دارد آن مردمی که بواسطهٔ دنائت خود موجب خشم ما شده اند با اندك تعمق وتأمل ما٬ مصدر رحم وشفقت ما گردند؛ وهمچنین ممکن است تحقیری را بواسطه تغییر تداعی طوری بسازیم که پهلوی مزاح وخندهٔ آن روشنتر گردد٬ ویا اینکه بجای یأس به مقابل کار مشکل٬ بعزم خود بیشتر پایدار شویم. ویا اینکه در برابر یك مرد فرومایه٬ بجای اینکه بحس حقارت باو نظر کنیم٬ در خود حس همت وجوانمردی وشهامت بیابیم. وقتی که ما عقیده کنیم که خشونت مقدس مایك حس اخلاقی است٬ وتنها درمقابل حیله وفریب تحریك میشود٬ شاید دران وقت اینطور فکر کنیم که باید به ضعفاء مددگار باشیم وباید ضعف ایشان را باهمه لوازم آن بدانیم. به این صورت عملیهٔ تغییر تداعی آنقدر مهم است که عملیهٔ تزکیه.

معالجه توسط تلقین٬ عموما متکی است برعملیهٔ تغییر تداعی. ما همیشه موضوع مریضانه را توسط تلقین باجذبات جدید وصحی آشنا ومجتمع میسازیم. مثلا شخصیکه حین ایستاده شدن برای نطق٬ عصبی میشود٬ ممکن است توسط تلقین ایستادن اورا که باعصبانیت متداعی بود٬ باطمانینت متداعی بسازیم٬ که همیشه ناطقیت او با طمانینت توأم باشد.

عمل تلقین نفس٬ دررفع عادات جزوی عصبانیت که مرض علمی است٬ مفید واقع شده که میتوان آنرا بدون اینکه به معالجه طویل تحلیلات روحی بسپریم٬ به تلقین خودی معالجه کنیم. هید فیلد٬ دو نقطه را درین باره خاطر نشان میکند که شاید دیگران دآن التفاتی نکرده اند. (۱) اینکه تلقین باید مثبت باشد نه منفی٬ مثلاقبل از برخواستن برای نطق٬ نباید اینچنین تلقین شود: «من عصبی نخواهم شد» بلکه تلقین باید اینطور باشد: «من آرام ومطمئن خواهم بود» زیرا که درصورت اول٬ مفکورهٔ

نطق ، یا مفکورهٔ عصبا نیت متداعی شده تا ثیر منفی و بدی میکنند . (۲) تلقین باید بر واقعه مقدم باشد ، مثلاً در وقت آرامی می باید بمقابل خطر مهیا شویم ؛ واگر ما منتظر شویم که واقعه برسد و آنگاه بنای تلقین را بگذاریم ، نا کامی بار خواهد داد . وقتیکه بر کرسی دندان ساز رسیدیم ، تلقین شجاعت دران زمان بیشتر ترس را تحریك و تقویه میکند ، اگر پیش ازموقع ، تسویلات واقعهٔ آینده را به جذبات صالحهٔ شجاعت و ثبات وطما نینت وصل دهیم ، خواهیم دید که تسویلات بطور سحر انگیزی ازبین خواهد رفت .

تلقین ، طریقه وقدم اولین معالجات روحی است ، وطوریکه در امراض جزوی مؤثر است در معالجات روحی نیز اهمیتی دارد . ولی بسیاری اوقات در معالجات کامیاب نیست ، زیرا که تلقین نفسی اگر صالح نباشد ، فکر مریض را بیشتر مشوش میسازد . اما اگر بطور احتیاط وعالمانه اجرا گردد ، فوابد آن بیشمار است .

(۱٤) تزکیه : عبارت است ازعملیهٔ که توسط آن ، جذبات غریزی ، از غایات اصلی خود منحرف شده وبه مقاصدی که به فرد مناسب وبجامعه مفید است متوجه میشود . درمعالجات ، وقتیکه ما عقده را باز میکنیم وهستهٔ آنرا باجذبات جدید متداعی ومجتمع میسازیم ، درینوقت ما گویا میتوانیم که جذبات آزاد شدهٔ آن عقده را تزکیه کنیم . طوریکه در ذیل است :

اول : ذخیرهٔ انرجی جذبات . هر غریزه ، بدواً جانب یك غایهٔ معین ومخصوص حیوانی که از نقطهٔ نظر بیالوجی ، ضروری است متوجه است . مثلاً غریزهٔ کسب متوجه است جانب گرد آوری مواد خام حیات ، ازقبیل غذاومسکن واسلحه . در طی تطور انسان ، ذرایع حیاتی رفته رفته طوری فراهم شده است که غایات مذکور بطور خیلی آسانتری بدست میآیند . وباین طریقه ، درقوهٔ جذباتی ما اقتصاد وصرفه جوئی بعمل میاید ، یعنی تمام قوه طبیعی غرایز ما بکار نمی افتد ومورد ضرورت ما نمیباشد . مثلاً وقتیکه غریزهٔ مادری بمادران پیدا شد ، طبیعی است که ضرورت جنگجوئی جوان جوان کمتر میشود وازین رویك تعداد زیادی ازغریزهٔ جنگجوئی ، ذخیره وفالتو میماند ؛ وهم می بینیم که

تمام غریزهٔ جفتی که غرض آن تولید نسل زیاد بود ، بواسطهٔ غریزهٔ مادری که حیوان جانب اطفال کوچك خود دارد ، نیز کم میشود ؛ وآن قوه تماماً بصرف نمیرسد؛ وهمچنین درموارد کسب غذا وحفاظه ودفاع ازحیات خود ، رفته رفته ، بشر بیشتر آرام وبیشتر مدنی میشود ، وذرایع حیات باقتصادوصرفه جوئی بیشتری بکار مصرف میگردد . ویك حصهٔ بزرگ قوای اصلی ما فالتو وبیکاره میماند که مورد احتیاج فعلی ما نیست ، وهمین قوه ها است که سرمایهٔ انسانی ما است . همین ها است که بدسترس ما گذاشته شده است تا آنهارا بطور تزکیه ، بطرف دیگری صرف میکنیم وموجب فعالیت های تهذیبی وثقافی ما میگردد . مانند صنعت وعلم که موجب زینت حیات مدنی ما شده است .

دوم : تزکیه ، عملیهٔ خلاف طبیعت نیست ، بعضی ها میگویند که ما حق نداریم که غرایز خودرا ازان غایاتی که برای آنها خلق شده ، تغییر داده وبه غایات دیگری متبدل سازیم . واگر این غایات حق وصحیح باشند ، پس چه مجبوریم که آنهارا بغایات بلند تری ارتقا وتزکیه نمائیم ؟ آری ! حق این است که این غرایز خوب اند ، ولی باید ازان خوبتر شوند ؛ وعلاوه بران مقاصدی نیز دربین است که ذیلاً شرح داده میشود :

(۱) تزکیه ، یك عملیهٔ طبیعی است که نه تنها بصورت بازی در اطفال تظاهر میکند ، بلکه در انکشاف طبیعی میوزیك وفنون ظریفه ؛ وحتی در طبقات زیرین نشوء وارتقاء ، یعنی در طیور ووحوش نیز متظاهر است .

علاوه بران ، ما ازین حقیقت نیز انکار کرده نمیتوانیم که بسا اوقات غرایز ، از غایات اصلی خود به غایات غیر صالح هم متوجه میشوند . مثلاً غایهٔ غریزهٔ جفتی تکثیر نسل است وجذبهٔ آنرا همیشه شخصیت جذابی که تای دیگر جفت است ، تحریك میکند ؛ ولی جذبهٔ جفتی بجای اینکه توسط همچه شخصیتی تحریك شود ، شاید توسط چیز دیگری مانند کفش های کدام دختر ، تحریك گردد وبالاخره به (بجال) انجامد ، ویا اینکه از تای مقابل به تای خودش Homosexuality متوجه گردد ، ویا اینکه تعشق او بخودش Autoerotism عاید شود ، وشاید این اشیاء ، تمام غریزهٔ جفتی اورا اشغال وانحصار نماید . وازین است که در حالات امراض عصبی ، غرایز متوجه غایات غیر صالحه میشود ،

ولی درصرت تزکیه وتنقیه، همهٔ آنها جانب غایات صالح تری، سوق می گردد .

تزکیه طوریکه هیدفیلد میگوید، می تواند بهرشکل فعالیتی تظاهر کند. زیرا انرجی غریزی محبوس، بهرطور مخرجی که برای خود پیدا کند، کمتر طوفانی وبیشتر آرام می گردد . مثلاانسان می تواند خودرا بواسطهٔ شمول درجنگ، ازسوز وساز عشق نجات دهد. ولی برای اینکه بتوانیم یك تزکیهٔ کامیابانهٔ راایفا کنیم، باید بدانیم که چه انرجی چه نوع فشاریافته است ، آیا این غریزهٔ مادری است ویاجفتی، ویا خصامت است ؛ که باید تزکیه از همان نوع، برایش جستجو شود .

سوم : اتجاهات غرایز: یك غریزه مثلا غریزهٔ کسب، شاید سه‌وجهه‌داشته باشد، شاید که جانب انجام طبیعی خود که تجمع ضروریات حیات باشد متوجه گردد ؛ ویاجانب انجام منحرفهٔ خود سوق شود وبنای جمع وحفظ کالای کهنه وکاغذهای پوسیده را بگذارد ؛ ویا اینکه انجام مزکی واعتلائی خود را دنبال کند، وعقب ذخایر نفیسی بگردد که موجب مسرت ومنفعت اوودیگران‌شود، وحتی که سرمایهٔ افتخار یك کشور گردد .

ما، در مطالعهٔ هرغریزه، سه چیز را مشاهده میکنیم: (۱) سمت اصلی آنرا (۲) سمت منحرفهٔ آنرا (۳) سمت تزکیه‌وتسامی آنرا .

مابداعیهٔ اختصار، نمیتوانیم که دربارهٔ همه غرایزبحث کنیم، وفقط غرایز مهمه را درنظر گرفته دران باره گفتگو میکنیم، امثال غریزه‌های ترس، تجسس، جفتی خود نمائی ، خود ستائی ، انقیاد وغریزهٔ مادری .

ترس، هیچ غریزه‌باندازهٔ ترس آنقدرهاعام وهم آنقدرمفید نیست ، اگرماما لك این غریزه نمی بودیم می بایست که‌همیشه عرضهٔ خطرو مرگ میشدیم . وظیفهٔ ترس اینست که به جسم قابلیت حرکت میدهد، وعضلات راتقویه میکند، وفکررا مستعد میسازد که به‌خطر بیدار باشد .

غریب تر این است که‌قرار گفتهٔ هیدفیلد . یك اندازهٔ معین ترس، بمانشاط جسمی میدهد؛ وازین است که‌مردم درتکان های ترسناکی که درجزیرهٔ خرگوش Coney Island، نزدیك نیویارك؛ ودرقصبهٔ ویمبلی Wembly درمدل سکس انگلستان، روبرو

میشوند، حظ م‌میبرند . بطوری که بعضی ها از بالاشدن درلاخ های مرتفع سنگی، محظوظ میگردند . وشاید سبب آن این باشد که ترس، ترشحات غده های صماءرا تحریك میکند وبصحت بدن خدمات زیادی مینماید .

ولی امنیت وحفاظتی را که حیات مدنی بماداده‌است ، غریزهٔ ترس مارا نمیگذارد که تمام بصرف برسد؛ وازین است که باقی‌ماندهٔ آن نزدما ذخیره‌میشود؛ ومارا مجبورمیکند ازچیز هائی بترسیم که‌مورد ترس ندارد، وازین است که‌درما ترسهای زیادی ازاشیاء زیادمعمولی پیدا شده؛ ومادرحقیقت ازخودترسیده‌ودرخود فوبیاها Phobias را که انحرافات غریزهٔ ترس‌است پیدا کرده‌ایم ، گویاترس ما، برای خودغایه های غیرصالحی پیدا نموده است ، واین چیزاست که عموماً شکل (ترس همه‌گانی) Pantophobia را گرفته وهرچیز موضوع ترس میشود ؛ که درحقیقت این ترس‌ها ترس‌خود ما است که ازما برآمده وبرای خود موضوعات خارجی تراشیده است ، وموجب آن همه‌فوبیاهای معموله شده است امثال (ترس‌میدان کشاده) Angora Phobia وترس‌خانه‌بسته‌Claustrophobia وترس‌عروسی وترس تنهائی وترس جمعیت‌وترس موش‌و یاترس گربه‌وترس چلپاسه‌وهزاران‌امثال این ترس ها که‌به گفته‌هید فیلد ، زبان یونانی نیز نمیتواننداسماء آنهارا بشمارد . این‌هم بدون دلیل نیست که مدارس جدیدفکر ، حس‌ترس‌ویا فکرترس‌رابزرگترین دشمنان سعادت بشر گفته‌اند ، ولی باید که ما، بین ترس‌وپریشانی وفوبیا، فرقی‌قایل شویم.ترس طبیعی، عبارت‌ازحسی است درمقابل موضوعاتی که حقیقتاً بحیات خطری تولید میکند . پریشانی وتشویش، عبارت است‌ازترسی که‌موضوع ترس وجود ندارد وعموماً مربوط است به‌ترسی که ازسابقهٔ داخلی‌انسان نشئت می‌نماید . این پریشانی ها، ترس‌های‌نامعلومی است‌که ازخودداریم ، فوبیاها، عبارت است ازترس هائی که موضوعاتی دارد ولی آن موضوعات ذاتاً خطرناك نیست ، گویاترس هائی میباشد که از مانشئت کرده و ازما خارج شده است، وواقعاً همه فوبیاها، ترس هائی میباشد که ماازخودداریم وترس هائی میباشد که ازبعضی سوابق خودما وبعضی آرزوهای غیرشعوری‌ما است. بزرگترین ترس مردمتمدن، طوریکه هیدفیلدمیگوید، عبارت است‌ازشخص‌او. فرق بین ترس‌واقعی‌وغیرواقعی

این است که ترس واقعی، موجب کفایت حیاتی میشود، وترس غیرواقعی (فوبیا)، موجب کفایت حیاتی نشده بلکه سبب بی کفایتی آن می گردد. دواساز دارای ترسی است که واقعی واعتلا یافته است، وآن عبارت ازین است که مبادا غلط کند و کسی را مسموم بسازد؛ وازین سبب است که همیشه دقت واحتیاط می کند. ولی ممکن است که کدام دواساز، بمرض فوبیا (ترس غیر واقعی)، گرفتار شده وهمیشه درخوف این باشد که کسی را مسموم نکرده باشد، واین خوف شاید در نتیجهٔ کدام عقدهٔ نهفتهٔ امثال عادت سادیزم (۱) باشد که در او فشار یافته، ویایك عادت ظالمانهٔ دیگری که دراومضمر بوده و کنون روز وشب فکر ودماغ آنرا نا آرام می گذارد. این ترس، بجای اینکه اورا بیدار وبا کفایت بسازد، بیشتر موجب پریشانی فکر وبی کفایتی کار اومی گردد. زیرا ترس او در گذشته است که کسی را مسموم نکرده باشد، نه در آینده که متوجه شود تا کسی مسموم نشود.

تزکیهٔ ترس، درجائی محقق میشود که فکر تماماً بیدار می گردد و ضرورت را قبل ازوقت آن مشاهده می کند وخودرا برای مقابلهٔ آن درمیدان عمل حاضر میسازد. ولی ترس باصطلاح عموم، بضد آن حس بی احتیاطی استعمال میشود که در مقابل خطر بی پروا است.

جفتی: تعریف غریزهٔ جفتی، طوریکه هید فیلد اظهار می کند، کار آسانی نیست، غایهٔ آن عادتاً تولید وتکثیر نوع است، ولی اگر ما تکثیر نوع را در تعریف داخل می کنیم، باید بعضی اعمال را مانند بوسه وهم بعضی انحرافات را مانند برهنه گی پسندی ونرجنتی واستمناء را ازحدود جفتی خارج کنیم. داکتر فروئید هم باین مشکلات برخورده وبرای رفع آن راه های دور ودرازی را پیموده است. نامبرده غریزهٔ دیگری را قایل شده وآنرا غریزه منعش، نام نهاده که در (چوشیدن) تظاهر می کند؛ وبا اینکه این غریزه ازجفتی جدا است، بازهم آنرا درمقولهٔ جفتی آورده است (۲). ولی ماهمه سوائقی را که غایات

---

(۱) Sadism سادی مردی بوددروقت ناپلیون که غریزهٔ جفتی اوباین صورت منحرف شده بود که موضوع محبت خودرا اذیت میکرد وازان حظ میبرد.

(۲) شاید حقیقت این باشد که (چوشیدن) دروقتی به طفل پیدا میشود که هنوز فردیت واجتماعیت دراومشاع ومخلوط است وهنوز غریزهٔ کسب نمو وغریزهٔ جفتی ازهم جدا نشده است واین چوشیدن عملیهٔ واحدی است که از هردو غریزه نماینده گی میکند.

طبیعی آنها توالد باشد، در مقولۀ جفتی می آوریم ا گرچه این سوائق، امثال بوسه و انحرافات، ذاتاً جفتی نمیباشند، ولی آنها به جفتی رهبری میکنند. آنهائیکه چوشیدن را در جملۀ جفتی می آورند، باید بقول هید فیلد، جفتی را به توالد تعریف نکنند و حساسیت و لذت را باید در تعریف آن داخل کنند، که در این صورت باید بسیار اعمال طبیعی، مانند تخلیۀ مثانه و امعاء، که خالی ازحس راحت نیست، نیز دربن جمع داخل شود، درحالیکه هیچ یك ازین ها مولد نیست. سوایق دیگری مانند تجسس وخود نمائی، بعضی وقت ها رنگ جفتی را میگیرد، و گاهی هم ازان عاری میباشد، ولی وقتیکه بصورت مرض به جفتی ضم می گردد، نام جدا گانۀ بخود می گیرد و بنام بی حیائی و باصطلاح غرنمائی نامیده میشود.

این انحرافات، مانند ترجفتی واستمناء وبرهنه گردی، اگرچه مولد نسل نیستند وبلکه مانع آن میشوند، ولی بازهم از نقطۀ نظر سوایق خود، و از پهلوی اینکه عضویت جفتی را تحریك میکنند، وازبسیار جهات دیگر، جانب عمل جفتی رهبری میکنند. وازین است که از پهلوی اینکه این اعمال ازمجرای طبیعی خود منحرف شده است، آنهارا انحرافات می گوئیم، وباز چون در عین حال به عمل جفتی مقرون است، نمیتوان آنها را از مقولۀ جفتی خارج دانست. وازین رو بهتر این است که آنهارا انحرافات جفتی بخوانیم، واین اصطلاح، بذاته، مسئله را حل میکند، و محتاج نیستیم که خود را در مشکلات داکتر فروئید بیندازیم.

اصل مسئله هرچه میباشد باشد. ولی چیزیکه نزدما مهم است این است که غریزۀ جفتی، بدون شك، یك قوۀ فوق العاده ویك جذبۀ اولی انسان است. این غریزه وغریزۀ خوف، شاید ابتدائی ترین واولترین غرایز است. غریزۀ جفتی از همه زیاده ترفشار می یابد وپا یمال میشود. وجای تعجب نیست، اگر ببینیم که سایقۀ جفتی مهمترین رول را در ایجاد تعداد زیاد امراض عصبی وفوبیاها بازی میکنند.

غریزۀ جفتی را اگر از نقطۀ نظر موضوع ملاحظه کنیم، موضوعات مختلفی دارد. در طفلی، خود ماموضوع محبت خود میباشیم و این غریزه باین موضوع خود دوام میکند؛ عادت زشت استمناء هم بهمین معنی است که انسان به شخص خود محبت دارد، وبخود جفتی

میکند ، و از همین نقطهٔ نظرهم، در نظر علم النفس مذموم است. جفتی با نکور، مرض زشت انحرافی است که درسن ۱۳ و ۱۴ یعنی سن مراهقت ظهورمیکند، واین وقتی است که کودك، محبت خود را از خود بر داشته بدایرهٔ نزدیك خود، یعنی دایرهٔ کودکان مانند خودمیگذارد، وشاید موضوع محبت آن فردی نبوده جماعتی باشد. ولی بعدازین دورهٔ محبت به جنس مخالف بمیان می آید، امادرقدم اول، درعنفوان جوانی طوریکه هیدفیلدمیگوید: شخص مایل به تعدد موضوع جفتی Polyerotism میشود، ولی بعداز تمام بلوغ، مردمایل آن است که موضوع عشق اویکی باشد Monogamy وشاید کدام فردی بیکی ازین مواقف متوقف بماند وازان بیشتر انکشاف نکند ، تااینکه غریزهٔ جفتی اومیل بانحراف کند.

برای تزکیه وبلند بردن سویهٔ سایقهٔ جفتی باید حسب نظریهٔ هید فیلد، در هر موقف انکشاف این غریزه ، نظر جداگانهٔ داشته باشیم ، مثلا در موقف عشق بخود که ازخصایص طفولیت است، ممکن است که آنرا بیك آرزوی صالحانه تشویق کنیم، واورا ترغیب نمائیم که بکوشد تابیشتر نزداطفال همبازی خود محبوب شود و مورد اعتماد شان واقع گردد ؛ درموقف محبت باتای موافق، میتوان این سایقه رابه معاملات سپورتی وباقی مشاغل مخصوص آن عمر تبدیل کرد . درمورد تعدد موضوع محبت درعنفوان شباب، ممکن است که این آرزو را بیك حس جوانمردی وبزرگواری باتای های مخالف، مبدل نمود ، ودروقت محبت بیك موضوع غیرتای، هم غالباً مشکل نیست که محبت راازان موضوع بموضوع ایدل ومفکوره منتقل ساخت .

واگرغریزهٔ جفتی راازنقطهٔ نظرموضوع ندیده ازپهلوی سوایق آن ملاحظه نمائیم ، سوایق زیادی بآن ارتباط دارد ، امثال خود نمائی که همیشه خواهان این است که اورا ستایش کنند . خودخواهی وخود کامی که سجیهٔ مردان متسلط است ، تنك روئی وانقیاد که عموماً خاصه زنان است، ونیزارمان ایجاد طفل و خواهش تربیت او که همهٔ این هابه غریزهٔ جفتی مربوط است .

تزکیه وتصفیهٔ این سوایق جفتی، باینطورمیشود که اینهارا بجهات مفیدتری متوجه بسازیم ، ولی چون افراد، تایك اندازهٔ زیادی، درانکشاف این سوایق تفاوت زیاددارند ،

پس برای اینکه ترکیه متناسب تری حاصل کنیم، باید بدانیم که کدام یك ازین سوایق، در کدام فرد قویتر است، تا براساس آن بتوانیم که آن سایقه را بسمت ترکیه آن متوجه سازیم . تا شاید بتواند انکشاف حقیقی خودرا احصال نماید. مثلا دران شخصی که خیلی ها خواهان ستایش است و این غریزه دراو قویترین غرایز اواست، میتوانیم اورا بجهتی سوق دهیم که ستایش را از کارهای خوب خود بچنگ آورد . و آن کسی را که قویترین غریزهٔ او ایجاد و تولید است ؛ میتوان بکارهای مولده و موجده تشویق داد . وبسیار زنان که خواهان تظاهر غریزهٔ مذکور بوده اند، توانسته اند که خودرا بکارهای مولده، امثال صنایع نفیسه وتحریر وکارهای دستی مشغول ومسعود بسازند .

وچون غریزهٔ جفتی پهلو های زیاد دارد وسوایق آن نیز در اشکال گونا گونی تظاهر میکنند. لازم است که اشکال ترکیهٔ آن نیز بآن اشکال گونا گون، تطابقی داشته باشد . وما در ذیل بعضی از آنها را مورد بحث قرار داده و بعضی سوایق آن ها را زیر غور می گیریم :

غریزهٔ خودنمائی : خودنمائی، چنان معلوم می‌شود که طبعاً درمقولهٔ جفتی است . چه، طوریکه هیدفیلد میگوید: آب ورنگ بال وپر مرغان جلب توجه جفت اورا میکند ؛ ونمایش قوهٔ رجلیت، همیشه زنهارا جانب خود می کشاند. طوریکه شکل وشمایل وحرکات وقشنگی نغمه هم محرك وجالب این غریزه است. نغمه‌های اولی مانند آواز مگل، نخستین نغمهٔ محبت بوده و کنون هم اکثر آواز های حیوان، دعوت‌های معاشقه است .

خودنمائی، بحیث یك غریزه، تمام شگوفه های خود را درسن پانزده و شانزده باز میکند . درین دوسال، دخترها جمال وپسرها جلال خود را نشان میدهند . اگرچه میلان خود نمائی در اطفال هم دیده می‌شود، دردوره های اول طفولیت، غریزهٔ خودنمائی باین شکل تظاهر میکند که کودك آرزومند است که برهنه جولان کند وخودرا بدیگران نشان دهد . اگرچه بعضی‌ها موجب این تظاهرات را غریزهٔ بدوی آزادی گفته اند ؛ ولی هیدفیلد، آنرا مربوط غریزهٔ خود نمائی میداند، زیرا خوب دیده می شود که طفل آرزومند آن است که اورا باین شکل ببینند ومخصوصاً آنهائی ببینند که ازتای مقابل اند

و این کار حقیقتاً از یك سجیهٔ طبیعی طفل نمایندگی میکند که اگر رد شود وفشرده گردد شاید روزی منجر به انحراف گردد ، که انحراف این غریزه را برهنه گردی Exhibitionism می نامند . شخص برهنه گرد شاید آرزوی طبیعی جفتی نداشته وفقط آرزوی او این باشد که در مجامع عمومی برهنه بگردد و خود را نشان بدهد .
درزنها این انحرافی که درمردان بشکل برهنه گردی تظاهر میکند ، بشکل دیگری نمایش می نماید که عبارت ازلباس آرائی است وقرار گفتهٔ هیدفیلد ، خانمی که دارای این انحراف است در ظاهر چنان دیده میشود که گوئی آرزوی جفتی از هرمسام وهرچین دامن وهرتریز پیراهن وهروزش نسیمی که ازپهلوی اومیگذرد ترشح میکند ، ولی باتعجب زیاد اینطور خانمی که شدت آرزوی جفتی باین شوخی دراو مشاهده میگردد ، کسی است که حس جفتی درهیچ نقطهٔ وجوداومتمرکز نشده است ! وازبیرون خیلی هاجذاب است ولی درحقیقت همسرخودرا ازبی میلی خود بحرمان دچار میکند که آخر اکثراین خانمها به طلاق می انجامد ، چرا حس جفتی درین طبقه متمرکز نشده است ؟ برای اینکه این حس در ایشان دراوایل طفلی بسببی از اسباب ، متوقف شده ودیگر انکشاف نکرده ، وطوریکه در طفلان غریزهٔ جفتی رقبهٔ طبیعی خود را نیافته و متمرکز نشده است ؛ باین اشخاص نیز بهمان حال بدوی باقی مانده واین ها مانند اطفال ازحس جفتی محلی ومتمرکز عاری میباشند .

طفل هاعموما این دوره های خود نمائی را به ترتیب ذیل سپری میکنند :
خود نمائی درجسم خود ، وبعد درلباس خود ، وبعد درزیرکی خود ، وبعد در رشد خود .
تزکیه و تسامی غریزهٔ خود نمائی در ین است که جمال فی حد ذاته ستایش شود ، نه برای اینکه جالب خواهشات نفسی است ، وازین نقطه است که فنون ظریفه بمیان آمده است ، گویا فقط زیبا کلمهٔ مشترکی است برای زیبائی که بذات خودزیبا است وزیبائی که جلب غریزهٔ جفتی میکند . اگرچه اول الذکر اعتلا یافتهٔ ثانی هم باشد .
فنون ظریفه وعلم زیبا پسندی تماماً تزکیه اعتلائی است ازسوابق جفتی . اگر مثلاً کدام رسام ذاتاً نارمل باشدهمه اظهارات فنی اومطابق آن اشکال و الوانی خواهدبود

که به‌احساسات عشقی او علاقه‌مند است . واگر او بمرض انحرافی دچار باشد و یا عصبانیت داشته باشد ، آثار مرض او در صنعت او نیز نمایان میگردد . بعضی نقاشانی که بمرض سادیزم گرفتار اند ، آثار قساوت در کارهای شان ، که تصویر خونریزی و دار و توپ باشد ، ظاهر میگردد ، بعضی دیگر به‌عادت ماسوکیزم (۱) گرفتار اند و در اثرهای شان تصاویر اشخاص خسیس و دنی و فاجران و بدمستان نمایان میگردد . هرهنرور باید چیزی را تصویر کند که بخودش قشنگ است و چارهٔ هم نیست ، زیرا هر کس هنر خودرا اظهار میکند و از خود بیرون شده نمیتواند .

ولی خود نمائی میتواند که در جهات دیگری هم تظاهر کند که هم صاحب خود را تسکین دهد و هم بجامعه قیمت بزرگی داشته باشد ؛ طفلی که غریزهٔ قوی خود نمائی دارد شاید شاعری شود که تخیل درو نمایش بزرگی کند و شاید سخن گوئی گردد که بتواند افکار خودرا بمعرض نمایش بگذارد ، ممثلی بار آید که از افکار و سوایق دیگران تعبیر نماید ؛ وقتیکه اینچنین اشخاص ، قرار گفته هیدفیلد ، زیر تحلیل روحی می آیند چنان ظاهر میشود که این‌ها در طفلی برهنه گرد ، و برهنه پسند بوده‌اند ، و این برهنه گردی شان از یك غریزه قوی خود نمائی بوده است . پس برای اینطور مردم لازم نیست که ازین میلان طبیعی خود منفصل باشند ، چه ایشان میتوانند آنرا بانجام عالی تری سوق دهند و از آن وظایفی را ایفا کنند که خیلی خوش آیند و حتی محترم باشد .

غریزهٔ تثبیت خودی و غریزهٔ انقیاد : غریزهٔ تثبیت خودی موجب اقتدار فرد می‌شود ، والبته طبیعی است که ازبین جمعیت فردهائی برون‌میایند که شایان فرماندهی میباشند . این غریزه نیز مانند باقی غرایز عرضهٔ انحراف میشود و بیجا استعمال میگردد ، و هم شاید بیك اندازهٔ زیادتری در دماغ جای گزین گردد .

هیدفیلد ، تعبیری را که بعضی‌ها ازین غریزه کرده و آنرا به « خواهش اقتدار » ترجمانی نموده اند ، انتقاد میکند ، ومیگوید : اینطور طموحی که برای اقتدار پیدا میشود ،

---

(۱) Masochism برخلاف سادیزیم آن است که شخص از شخص موضوع محبت خود خواهان حقارت و ضرب و شتم میباشد و باین شیوه متلذذ میگردد .

عموماً از نقطه نظر علم النفس بایدذاتاً غریزه شمرده نشود، زیرا «حرص اقتدار» عبارت است از جبیرهٔ « عقدهٔ نقص » Inferiority Complex زیرا عطش مفرطی که مثلاً امیر تیمور کورگان برای اقتدار داشت، ازین بود که فلج شقی داشت ودر حقیقت نیم تن یك انسان بود وهمچنین فلج بازوی قیصر جولیوس اورا بطرف اقتدار سوق میداد.

بسیاری ازهوا بازان وسپاهیان متهور، بچه‌های جان مادر بوده اند، وازین رومی خواستند که بخود و دیگران ثابت کنند که ایشان کمزور نبوده اند. وچون خواهش اقتدار درحقیقت، جبیرهٔ عقدهٔ نقص وپستی است، طبیعی است که غالباً به قطاعت ناکام و موجب ورشکستگی اعصاب میشود، زیرا درحقیقت عارضه ایست وحس طما نینت دران موجود نیست، وعلاوه بران، این نوع خواهش، ذاتیات را ضعیف ساخته وعواطف محبت ولطف را فشار میدهد.

درحیات، دومبدء بزرگ است: یکی مبدء قوت ویکی هم مبدء محبت، وهردو باید خودرا دریك حیات کامل بصورت توأم اظهار نماید وهردو بمنزلهٔ دوبال است که انسان میتواند بتوسط آن درفضای ایدیال خود پرواز کند، (سوپرمان) ایدیالی نیتچه، به گفتهٔ هیدفیلد، مرد احساساتی است ونامرد را بچشم حقارت می بیند و اومرد مردان است، پهلوان، مرد قوی وخاموش وآهنین پنجه وسنگین دل وروئین تن است که ازجای نمیرودونزد عاطفه تنزل نمیکند. ولی اودرعین اینکه خیال میکند که اقتدارخودراحفظ میکند، اقتدار را میبازد. او میترسد که اگر نزد محبت فرو تنی کند، اقتدارش خواهد رفت. او خبر ندارد که فقط دارای یك بال قوت است واز بال محبت عاری است و طبیعی است که بیك بال به هیچ اوجی واوکه اوج قوت باشد، پرواز کردن مشکل است. او باید بیاموزد که بعضی از آرزو هائی خودرا وقف محبت کند و با ینوسیله بتواند که هردو بال خودرا پهن کند، وتوسط هردو بال قوت ومحبت، بآسانی بآسمان ایدیال خود پرواز نماید. اگر قوت را نرم میگیرد آنرا مییابد و اگر طموح را رها می کنند آنرا تأمین مینماید. تصمیم قوت راه مستقیمی است به ناکامی، قوت اگر بامحبت مزدوج گردد؛ قوت کامله میشود.

تثبیت خودی، درحیات بدوی، خود را بدوشکل نشان میدهد، یکی فتح بردشمن

ودیگری غلبه برزنان ؛ یعنی یکی ازین دوشکل رنگ غریزهٔ جفتی دارد و دیگرش ندارد. وازین سبب انحراف این غریزه هم بدوسمت است ؛ که یکی قساوت وسبعیت صرف است ؛ وانحراف دیگرش چیزی است که بنام سادزم مشهور است ، وآن عبارت است ازانحرافی که مرد از تفوق خود وحتی ازینکه بر فرد موضوع محبت خود ، دردی ایجاد کند ، متلذذ می گردد . مثال های نوع اول شاهانی بوده اند مانند ضحاك ومثالهای نوع ثانی مارکوس سادی وامثال اواست ، کسی که زن خودرامی کوبد هم ازین قبیل است ، ولی بدرجهٔ خفیفتری . وهمچنین سرمعلمی که چوب را دوست دارد . وبعضی ها هم هستند که دوست های خودرا آزار میدهند . کلمهٔ سادیزم بهمه انواع اذیت استعمال شده نمیتواند ، الا بآن اذیت هائی که بطور مستقیم یاغیر مستقیم ، رنگ و شائبهٔ جفتی را داشته باشد ؛ وبه عبارت دیگر همهٔ انواع ظلم را نباید ازمقولهٔ جفتی خواند ، چنانچه بعضی ازعلماء علم النفس باین عقیده هستند . سابقهٔ عمل (سادیزم) ، در ذات خود تثبیت ذات است ولی موضوع آن از مقولهٔ جفتی است . این هر دو نوع بی اعتدالی که عبارت ازسبعیت وسادیزم باشد ، باید ازهمدیگر ممتاز و جدا شوند .

غریزهٔ تفوق وتثبیت ذات ، اگر تزکیه وتصعید می گردد ، دیپلومات ها وجنرالها ولیدرها را که مردم را بمتابعت خلق وذات خود مجبور می کنند ، بمیان می آورد . واین مردم اند که اگر برای سعادت کتلهٔ بزرگ بشر و یا اصلاح حالشان ، دردی به کسی ایقاع کنند ، هیچ خطوری بخاطر نمی آورند .

غریزهٔ اطاعت وانقیاد نیز ، مانند دیگر غرایز ، چیزی است که باید شناخته شود . این غریزه بدواً دراثر انقیاد به غریزهٔ گله گی بمیان آمده است ، زیرا بدون اینکه بدسته ویا قبیله همراهی وانقیاد بعمل آید ، حیات اجتماعی بدیگر صورت ممکن نیست ؛ ودلیل اینکه چرا این غریزه درزنان قوی تر است غالباً این است که ازدواج درعادات قدیم ، بواسطهٔ چپاول وتوسط قوه بعمل می آمد ؛ واز نقطهٔ نظر بیالوجی نیز چنین افهام می گردد که وظیفهٔ تکثیر نسل ، فقط وفقط ، وظیفهٔ مردقوی وشجاع بوده است . که تاکنون هم این صدا در بعضی جاها انعکاسی دارد .

انحراف غریزهٔ انقیاد؛ درعادت ماسو کیزم Masochism دیده می‌شود که شخص در اینکه مغلوب گردد و حتی درد کشد، لذت میبرد؛ این عادت بین زنان عام تر است ولو که بایشان معلوم هم نباشد، وازین است که بعضی‌ها معتقد شده اند که زن ها نسبت به‌مردها درد را بیشتر تحمل می کنند. قوی ترین دلیلی را که هید فیلد، برخلاف چوب زدن شاگردان مدرسه می آورد، این است که غالباً چوب‌زدن و اهانت، غریزهٔ جفتی ایشان را بیشتر تحریك می کنند؛ عادت ماسو کیزم در ابتدای طفولیت، وقتی که طفل سر خود را عمداً بدیوار می کوبد، بخوبی دیده می شود؛ ماغالباً درددندان سست ومتحرك خودرا که توسط زبان خود آنرا حرکت میدهیم، قصداً زیادمی کنیم وازان متلذذ می گردیم، گویا درین کارخود هم‌از عمل سادیزم وهم ماسو کیزم نهفتهٔ خود، کار می گیریم، وخود ما از یك طرف فاعل سادیزم وازطرف دیگر منفعل ماسو کیزم میباشیم.

نمونهٔ دیگر سادیزم وماسو کیزم، این است که در روز های جمعه وقتیکه اطفال مکتب بخانه میباشند، مخصوصاً آن خواهر خودرا که بیشتر دوست دارند آزار میدهند، وبااینکه آن خواهر بشدت درمقابل اذیت برادر خود فریاد و احتجاج میکند، باز هم به‌مجردیکه برادرش دست ازاذیت او میکشد، آن خواهر باز میکوشد که برادر را بآن اذیت تحریك ووادار کند. مردی که زن را میکوبد مایل است به سادیزم؛ ولی بعضی زنانی که کوفته میشوند، هم ازمیلان ماسو کیزم عاری نیستند، و شوهررا باین عمل زشت وجفا کارانهٔ او بیشتردوست دارند، بعضی‌زن ها منفورترین شخصی که بنظر شان میخورد مردی است که درمقابل هرنیش‌وهر تحریك همیشه آرام‌است وهیچگاه بدمزاج نمیگردد. حتی بروایت هید فیلد بعضی زنان از شوهران نرم خو، شاکی میباشند وخیلی آرزو مند شوهری میباشند که تندمزاج باشد.

تزکیه وتسامی میلان انقیاد، درزن‌ها ومردها درین است که‌ایشان آنرا به غایه‌های بزرگ ومقدس بکار برند واین یك عنصری است که شهداء وریاضین ازان ساخته شده است.

غریزهٔ کنجکاوی: قبل ازین نیز درباره وظیفهٔ این غریزه چیزی گفتیم. این غریزه ذاتاً از مقولهٔ جفتی نیست. واصلا غریزهٔ است برای تفحص اشیاء غریب، که مبادا چیز خطرناکی باشد، ومربوط است به غریزهٔ حفاظت ذات. ولی دربدوحیات، غالباً این غریزه، خودرا به‌موضوعات جفتی تماس‌میدهد. و گاهی به کنجکاوی جفتی تبارز میکند که درین

حال اگر فشار بیابد مفضی به انحراف میگردد ، ودران وقت تمام این غریزه منحصر به جفتی میشود ودیگر جهات آن تماماً ازبین میزود . تظاهرات مریضانهٔ این غریزه بسیار است عفت وعصمت متکلف ، هم یکنوع کنجکاوی جفتی است ، ولیکن دربد ترین پرده و مریض ترین لباس ، واین شخص متکلف ریائی ، مانند باقی اشخاصی که بدیگر شکل به علت انحراف گرفتار اند ، از آرزوی طبیعی جفتی محروم است . قویترین چیزیکه کنجکاوی مریضانه ومنحرف جفتی راتقویه وتحریك میکند ، بنظریهٔ هیدفیلد ، این است که والدین هرسوال طفل را بخوبی جواب میدهند ، الامسایل مربوط به ولادت و جفتی را ، که گویا برای تسکین این جستجوی روحی طفل ، مساعده نکرده وبلکه آنرا فشار میدهند و طفل را کیج عنان میکنند واین عملی است که موضوع را نزد اطفال خیلی ها سحری وعجیب جلوه میدهد ، وانسان طبعاً دران چیزهائی که ازان پنهان است بیشتر مسحور میگردد ، وبراه های دور ودرازی می افتد . جامه هم تاحدی درتحریك کنجکاوی جفتی خدمت میکند . حس عریان گردی هم جسماً وعقلاً خیلی موثراست . تلقیناتی که درفنون وادبیات عالی ومعمولی است نیز خیلی هادرین مورد دارای اثراست .

تزکیه وتعالی غریزهٔ کنجکاوی ، موجب آن شده است که تفحصات همهٔ علوم بعمل آمده است وبجای اینکه تجسس شود که کدام چیز خطرناك است ، مرد حکیم این تجسس خودرابه خلق آسمان ها ، وبه تشکل زمین ، وبه ختمان ماده ، و به نفس خود یعنی به طبیعت عملیهٔ دماغ معطوف میکند و این چیز ها است که علوم هیئت وطبقات الارضی وطبیعیات وعلم النفس رابمیان آورده است . بدون غریزهٔ کنجکاوی هیچ ممکن نبود که محرکی برای فحص وبحث علوم موجود میشد ، و ازین است که هرچند ذخیرهٔ انرجی غریزهٔ کنجکاوی بیشتر باین امور فرصت یافت وزیاده تر باین جهات معطوف گشت ، شیون این علوم بالا تر گرفت .

غریزهٔ مادری : وظیفهٔ این غریزه پیش ترهم تذکری یافت این ، غریزه طبعاً متوجه است به تربیهٔ اولاد . این غریزه انحراف خودرا در زنانی می یابد که عمرخودرا درتربیهٔ گربه ها ، وناز دادن سگ های کوچك می گذرانند :

این ها می توانند این غریزهٔ خود را در تعلیم و تربیهٔ اطفال وبا پرستاری ایشان، متزکی ومترقی سازند. و گاهی شده که تزکیهٔ این غریزه، بهترین شکل خودرا دران دیده که خانمی خاندانی‌را تربیه کرده است. بعضی‌ها گفته اند که طبیعت بعد از عمر ٤٥ دیگر احتیاجی به‌زن ها ندارد، ولی بعضی از خانم ها طبیعت را درس‌داده وناامیدی‌را زیر کفش‌های خود پایمال نموده، وسعادت‌را درین‌می یابند که‌این غریزهٔ خودرا به‌مفاد خیلی بزرگتری که‌مفاد جامعه باشد، معطوف ساخته خودرا ما در آن جامعه می‌سازند.

تزکیه، باید نعم‌البدل باشد: زیرا اگر این‌طور نباشد موجب تسکین و تسلی شده‌نمیتوانند. بسیاری‌ها عمری‌را صرف اعمال تزکیه نموده‌اند، ولی‌هیچگاه روی‌سعادت‌را ندیده اند. شاید که اگر این نقطه درنظر گرفته نشود، شاگردان فنون ظریفه، مسعود نشوند، و بلکه ورشکستگی اعصاب پیدا کنند؛ و شاید شخص تاجر در پیدایش پول مسرتی کسب نکنند، این مشاغلی است که اگر به دیگران قیمتی داشته باشد باید، به صاحب خود نیز ساز گار ومسرت بخش گردد. کمی مسرت، علامهٔ بزرگ آن است که عمل تزکیه‌و تسامی، کماهی انجام نشده‌است، وسبب آن شاید این باشد که کوشش نموده اند تاغرائزی‌را که هنوز دربند عقده ها است، تزکیه کنند. ولی این غرایز باید پیش ازپیش آزاد گردند وبه شعور برسند وقبول گردند.

و بلکه شاید این‌هم باشد که هرفرد باید شکل صحیح و حقیقی تزکیه را کشف کنند، وتا کامی‌ها غالبا درین است که شکل حقیقی آن کشف نشده است.

بیفایده‌است جوانی‌را که‌غریزهٔ قوی تولیدی‌را مالك است، به‌شغل نواختن وایلن مصروف کنیم، ویازنی‌را که غریزهٔ قوی‌خودنمائی دارد، بکارپرستاری‌اطفال وا گماریم. جوانی که‌جانب اکادمی موزیك تمایل دارد، غیرازان جوان دیگری است که به‌مکتب کارهای دستی می‌رود. مردی که تمایلات سادیزم‌دارد، ممکن‌است بتواند جراح خوبی شود، ولی طبیب خوبی نخواهد بود. و همچنین شخصی که مالك تمایلات سادیزم فشار خورده باشد، میتواند قانون‌دان‌خوبی گردد، ولی‌یك بانکدار مسکین‌و بیچاره خواهد گشت.

وبه گفتهٔ هیدفیلد، بسیار مهم است که (تمایل) هر فرد، (ولو که اگر بدیگر صورت نشود بصورت تحلیل روحی)، کشف گردد. چیزی که ما اینجا بنام (تمایل) یاد کرده‌ایم، مرادما تمایل ارثی نیست، بلکه آن تمایلی است که غریزه در اثر تاثیر محیط خانوادگی انکشاف نموده است. اگر شرایط اولی طفلی یك کودك، موجب آن شده باشد که طفل میل کسب دارد ویا میل خصامت، پس میل خصامی او تمایل او است که باید استعمال شود و از ان استفاده گردد.

مبدء کهنهٔ دنیا این بود که هر غریزه را که در خود قوی الانکشاف می یابیم، باید آنرا فشار دهیم و بالعکس هر غریزه که انکشاف آن در ما ضعیف است، باید آنرا ترقی و انکشاف بخشیم. ولی مبدء جدید معالجات دنیا ومخصوصاً قرآنی، برخلاف این مبدء کهنه است، کارما این است: عطایائی را که به ما داده شده است، استعمال کنیم و آنهارا به تزکیه منکشف بسازیم، نه اینکه بکوشیم که عطیه های دیگران را بپروریم. اگر در نتیجهٔ شرایط اولی طفولیت، غریزهٔ کنجکاوی ما بیشتر منکشف شده است، باید که ما آن تمایل خودرا تعقیب کنیم وخود را یك ساینتست بسازیم. و اگر دران آوان، غریزهٔ برهنه گردی ما زیاده تر انکشاف یافته است، باید خطابت ویاهنروری را تعقیب کنیم، و باید وضعی را که دران میتوانیم میلان طبیعی خود را اظهار کنیم، بشناسیم.

«رستگار است کسیکه غرایز نفس را تزکیه می کند وناکام است آنکه آنهارا پایمال وآلوده میسازد».

قیمت اجتماعی تزکیه : اگر تزکیه برای جامعه چیز مفیدی نباشد، نمیتواند جای غریزهٔ سلف خودرا پر کند. زیرا بالاخره، هیچ چیز نمیتواند که موجب تسلی فرد شود، تااینکه طرف قبول جامعه نگردد، زیرا که فرد هیچگاه مسعود شده نمیتواند تاعضو وفرد جامعه نشود؛ وآن طور غرایز اجتماعی را اظهار نکند که اگرچه در طی نشوء وارتقاء، جدید الانکشاف اند؛ ولی بگفتهٔ هیدفیلد، درطبیعت انسان ریشهٔ قوی دوانده‌اند. جمیز James می گوید، هیچ عذابی آنقدر المناك نیست مانند تنهائی، وهیچ جزائی آنقدر شدید نیست مانند طرد اجتماعی.

بسیار چیزها است که موجب تسلی فرد شده میتواند، وچون آنها خود خواهانه است وهیچ مفادی بحیات جمعیت رسانده نمیتواند . نمیتوان آنها را بیك موجودی مانند انسان که دراوغریزه های اجتماعی بقوت موجود است، قابل تسکین وطما نینت دانست. یك خانم ممکن است که با یك سگ یا زیچهٔ کوچك خود خوش باشد، ولی چون مفاد مخصوصی بهجامعه ندارد، نمیتواند آنراتسامی وتزکیه بنامد . و بالاخره اگر ازما بپرسند که خوب! آیا تزکیهمیتواند بمثل استعمال اصلی غریزه طبیعی، خوش آیندباشد؟ وآیا اصل غریزه راتباه نمیکند ؟ هیدفیلد هردو سوال را اینطور جواب میدهد که نه! درحالات معموله، تزکیهٔ بعضی غرایز، مانند غریزهٔ جفتی ومادری، آنقدر خوش آیند نیست که عیناً مانند استعمال غریزهٔ طبیعی گردد . ولی نباید فراموش کرد که حتی دروقتیکه مااین غریزه هارا جنساً وطبعاً استعمال میکنیم، بازهم یك مقدار بزرگی ازجذبات مذکوره، بطرف تزکیه میرود. مردمان متزوج شاید کهدر استعمال غریزهٔ طبیعی خود از کسی پس نمانده باشند، ولی هم شاید کهدر تولید صنعت، که آن هم بقیهٔ تزکیه یافته جذبات غریزهٔ جفتی ایشان وهم خدمت جامعه است ، نیز سستی نکرده باشند. بااین هم بااینکه تزکیه (لذت درجه دوم است)، مارا ازشر عصبانیت ، نجات داده وبما سعادتی هم میرسانند؛ وشاید که بجامعه قیمت زیادی هم داشته باشد .

علاوه بران، دور نیست اگر در بعضی اشخاص وبعضی اعمال ، تزکیهٔ مکمل نسبت باصل غریزه، بهتر باشد . زنی که غریزهٔ مادری او تماماً درطفلی، دراثرحس تفوق جوئی اوپایمال شده است، دیگر نمیتواند کهمادر قوی شود؛ واگر جذبات اودرسن های اخیر. توسط تحلیل روحی آزات هم شود . بازهم سعادت این خانم وخیر جامعهٔ او دربن است که همان غریزهٔ تفوق جوئی خودرا تعقیب کند ، یعنی بجای اینکه شوهرخودرا اداره کند ، تمایلات تجارتی وباقی شعب اجتماعی را زیر اداره بگیرد .

وهم قرار گفتهٔ هیدفیلد، بسیار خانم هاازتزکیه غریزهٔ جفتی حذرمیکنند ونمیخواهند که غریزهٔ خودرا تغییر بدهند ، زیرا ایشان امیدوارانند کهروزی شوهر بگیرند وبرای این غریزه،

جولان مستقیمی بدهند. که تزکیه و تسامی در نظر ایشان چنان مینماید که انسان بدینوسیله رشته خودرا ازین غریزه قطع خواهد کرد وخودرا از شوهر گرفتن محروم خواهد ساخت؛ وهیچ نباشد لااقل این کلمهٔ تزکیه' ترغیبی خواهد بود که ایشانرا از نکاح دلسرد سازد. که این فکر تماماً غلط است؛ غریزهٔ جفتی آنقدر هاقوی است که هیچگاه شکل تزکیه و تسامی را باین اندازه قبول کرده نمیتواند' واگر تزکیه بهراندازهٔ که صورت بگیرد بازهم غریزهٔ مذکور میتواند بکمال سهولت' شکل اولی خودرا استرجاع کند. هیچ خانم بواسطهٔ اینکه مشغولیتی داشته است نمیتواند ذرهٔ را از زن بودن خود بمقابل شوهر خود بکاهد' ونه هم کار پرستاری او میتواند حس عطوفت ومهربانی اورا در وقتیکه مادر شود' کمتر بسازد.

(۱۵) عناصر چهارگانهٔ خود شناسی: این چهار عنصر: ارکان قوام و صحت خودی است' که انسان باید همیشه متوجه این چهار مبدء باشد: خودرا بشناسد' خودرا قبول کند' خودرا طوریکه هست بداند' وبالاخره بخود راست باشد.

(الف) خودرا بشناس! پیغمبر مقدس مامیفرماید: «کسی که خودرا شناخت خدای خودرا شناخت» آری! خود شناسی ازدوجهت بخدا شناسی رهبری میکند: یکی پهلوی استقرائی منطقی است که انسان همیشه ازمعلول به علت پی میبرد' ولی این استدلال اگر همیشه درقلمرو منطق گذاشته شود' استدلال ضعیفی است ومشکل است انسان ازروی منطق بتواند خودرا کماهو بشناسد' و طبیعی است وقتیکه انسان نتواند بخود معرفت بسزائی داشته باشد' نمیتواند معرفت خودرا جانب خدای خود تقویه کند. منطق انسانرا بدون ازجنس وفصل آن' بدیگر صورت شناخته نمیتواند؛واین همین قدر شناسائی است که نوع انسانرا ازباقی انواع فرق میدهد وانسان رابحیث یك ماهیتی دربرابر باقی ماهیات می شناسد.

ولی خود شناسی که حقیقتاً بخدا شناسی رهبری می کند ومنظور حضرت متمم اخلاق نیز شده است' همانا خود شناسی اخلاقی است. که هم انسانرا بذاته یك دنیائی می شناسد' وهم آن دنیارا بمبدء قدسی آن ارتباط میدهد' وهم روابط اورا بابنای نوع

او تعیین میکند ، اخلاق است که انسان را ملتقای نظام طبیعی و ادبی ، وحلقهٔ وصل دنیای کیمیاوی ومیکانیکی وارادی، وهم عقدهٔ عصبی همه فعالیتهای عضوی وغیر عضوی کاینات می‌شمارد. وبعد ازان که اورا عصارهٔ تمام دنیای امکان دانست، بازهم بآن اکتفا نکرده ودرین معجون کامل الترکیب ، جزء گرانمایه وقدسئی ازروح خداوند نیز می بیند که گویا نه تنها بصورت استقراء ازوجود انسان به وجود واجب الوجود پی می برد ، بلکه بصورت تعلیل از کمال خالق بکمال این مخلوق نیز راهی پیدا میکند .

پس خود شناسی سالك ، این نیست که یك فارمولهٔ بیطرفی را کشف میکند، مثل اینکه مرد کیمیاوی فارمولهٔ نمك را کشف کرده است . بلکه کشفی است که بمرکز وجود راه می برد وبه حجلهٔ وجوب راه می یابد .

همه نگرانی ها و سر گردانی های انسان درطلب کمالی است که گاهی آنرا ازغایت وضوح آن کم میکند، جمیع اعمال وحرکات انسان درجستجوی آن چیزی است که درابع آن همیشه خودرا بشکل آن جلوه میدهد . همه نیازمندیهای جسمی وروحی ما که دراطراف ما متراکم میشود، عبارت ازآرزوی کمالی است که غایهٔ مبرم ولی مبهم ماست، وهرغریزه ، باشوق وجذبهٔ که دارد ، وبه غایه ویا غایاتی که توجه میکند ، ذاتاً برای این نیست که انسانرا تجزیه کند ودرهرج ومرج بیندازد ، بلکه برای این است که عضویت را کمال دهد تا بتواند آنرا جانب کمال فطری که غایهٔ فطرت است، سوق دهد .

ولی اگر گاهی میشود که بعنایت الهی ، انسان سر در گریبان خودی میکند وخودی حقیقی خودرا درك می نماید ، گویا حجاب های زیادی را از بین برمی دارد ، وراه خودرا خیلی ها کوتاه میکند، وطبیعی است که همه غرایز باهمه جذبات وعواطف آنها، بمانند آنکه جویچه ها باهم متصل شده جیحون را تشکیل می کنند ، یك مجرای بزرگی را از شوق وطپیدن وسرور وحبور ایجاد میکنند ، این شخص است که میتواند کوهی را بتراشد وعا امی را بپیماید وانرجی متزاید آن خسته گی را، بهیچ صورت قبول نکند .

پس خود شناسی است که غایه را مشخص میکند، وغایه است که محرك حقیقی سلوك است ، کسانیکه تنبل شده اند، ازین است که غایه را کم کرده اند ، و همچنین کسانیکه

ازامور اجتماعی دست کشیده اند ' نیزازین است که غایه‌را نشناخته اند،ورنه‌طلب کسیکه فعال‌لمایرید است ' به‌بیکاری وخمود وتعطل حواس وجوارح، ممکن شده نمیتواند .

خودشناسی انسانرا به‌غایهٔ کمال‌رهبری میکندوغایهٔ کمال، انسانرا بخداشناسی میرساند . خودشناسی امر دفعی نیست که‌انسان بیك‌چرت آنرا دریافته بتواند، این علمی است که باید مقدمات آن قبلاً تهیه شود، وباید حتی‌الوسع بکوشد که غرایزرا بجای‌حقیقی ایشان بگذارد وهمیشه خود را مورد آزمایش قراردهد، ونقایص خودرا بچشم خود واز چشم دیگران مشاهده کند .

خود شناسی عبارت ازین نیست که ماخودرا بشناسانیم .بسیار مردم فکرمیکنند که‌خود را شناخته‌اند، ولی عموماً میدانند : چیزی را که دربارهٔ خود فکر می کردند، چیزی است که ایشان می‌خواستند که آنطور شناخته شوند ' نه آن چیزی است که در حقیقت آنطور هستند ' وقتیکه خوب غور کنیم می بینیم آنچه‌مامی‌خواهیم: مردم ما را آنطور بشناسند، آن‌چیزها دربارهٔ ماموجود نیست 'واین جای‌تعجب نیست که سجایای‌ما برخلاف خصالی است که مادر خود تصور می کنیم .

اینکه‌خودراطوری که‌واقعاًمی باشیم بشناسیم؛اهمیت فوق‌العادهٔ بماداردـ بعضی‌اوقات این کار توسط آمدن ' بعضی ایدال هائی که خودرا بهمراه آنها مقایسه می کنیم بعمل آمده است .اگرچه گاهی هم توسط تحلیلات نیز صورت می گیرد . مقصد همه تحلیلات‌این است که شخص بحیث عموم کشف شود وحقیقتش بخودش بی‌نقاب گردد . اگرچه‌طوریکه هیدفیلد می گوید؛این کارهمیشه‌موجب حیرت وصدمهٔ شخص میگردد .

(ب) خودرا بپذیر!: بسیار مردم طوریکه أرسطو می گوید شعرایمپیدو کلیس رابذوق وشوق‌می‌خوانندولی معنی آنرا نمیدانند.وماهم بارهامشاهده کرده ایم که مردم به کلمات واعظین گوش میدهند وجملات آنرا به‌حیث حقایق می‌شنوند ' بمثل اینکه‌یکی‌از حقایق طبیعی‌راشنیده وشناخته‌اند 'ولی کمتراندآنهائی که می‌شنوند 'وقبول‌هم‌میکنند. خود شناسی ماهم غالباً ازهمین قبیل أست که خودرا می‌شناسیم‌ولی قبول نمی کنیم .

مصطفی لطفی منفلوطی می گوید: «جدول های سیمین اشك که بر صفحهٔ زرین رخسار رنگ پریدهٔ تو جریان می نماید، بخط جلی سجل میکند که تو انسانی». آری! خودشناسی گیاه شناسی نیست، که ما یك حقیقت نباتی را کشف می کنیم و بیطرف ایستاده می شویم. ما اگر واقعاً خودرا می پذیریم باید که خودرا در مقابل جذبات وانفعالات شدید وطوفانی روی بروی ببینیم.

روزی جنید، پای دزد بردار آویخته را بااشك وآه می بوسید و نعش مردهٔ اورا، باینکه سرخودرادرراه ایدیال خود باخته بود؛ تمجیدمیکرد. گویا جنید خودرا شناخته وپذیرفته بود که شاید درراه پیمان خود باخدای خود قصوری کرده باشد.

یکی میگفت من مرد بدی هستم، اگرچه این گفتهٔ او ازصبغهٔ خود شناسی بیرون نبود وتادرجهٔ باین حقیقت شناسائی داشت. ولی این سخن رابرای تهدید مخاطب خود میگفت وضمناً خودرا نیزباین تسلی می ساخت که اینقدربدی دروجود من ضروری است، بهمان اندازهٔ که زهردرساختمان مار لازمی است، بلی! ممکن است بعضی اشخاص خودرا ازبعضی جهات بمانند مار بشناسند، ولی هیچکس از هیچ جهت، بهیچ صورت، قبول نمیکنند که مانند مار باشد، الا اینکه طبعاً مار باشد.

پس بین اعتراف وبین قبول، یك دنیافرق است: مااعتراف میکنیم که بدمزاج وتندخو شده ایم، حریص ومتکبر گشته ایم، شیطان بیوست ماجای گرفته است، ولی درعین این اعتراف، ازین اعمال، طوری پهلوتهی می کنیم مثل اینکه دربین ما و آنها هیچ علاقه وروابطی نباشد وآنهارا نمی شناسیم. ولی اگر مااین اعمال راقبول می کنیم گویا آنرا جزء خود می سازیم. مابابد خود را بحیث عربده جو. ومتکبر و شهوی قبول کنیم. اگر ماجذبات غریزی رابه پهلوی خود آوردیم، گویا طاغوت های بطلان رارام نموده ایم. مردی که قرار گفتهٔ هید فیلد، در خود حس زنچه گی می نماید ودرعین حال میکوشد که خودرادریك وضع مردانه بپوشد، برایش بهتراست که نه تنها باین خوی اعتراف کند. بلکه هنوز هم برایش بارها بهتر است که آنرا اظهار کنند؛ اگرچه این کار باودشوارهم باشد، دران وقت خواهد دید که درین صفات

زنانه ' بشمول رحم وشفقت وهمدردی 'سجایائی را خواهد داشت که درحقیقت قوهٔ حقیقی او خواهد بود . مردانه گی مصنوعی چون ازان خودش نیست ' قوتی باو نمی بخشد . مرد مغرور بجای اینکه غرور خودرا می پوشد و آنرا فشار میدهد بهتر است آنرا قبول کنند و آنرا بمواقع شریف بکار انداخته و بآن وسیله 'نیایش مردم را بخود حاصل نماید . مردی که مسلسل دستخوش انفعالات است ودماغش راپریشان میکند ' باید بداند که او مرد سریع الانفعال است واینرا قبول نماید ودر حیات خود برای این انفعالات مجرائی پیدا کنند که بتواند خودرا دران راه اظهار نماید .

بعضی ها اعتراض می کنند که اگر ما خودرا طوری که هستیم 'قبول کنیم بنای اخلاق ویران خواهد شد . ولی درحقیقت این اعتراض موردی ندارد 'زیرا اگر واقعاً ماخود را طوری که حقیقتاً هستیم قبول کنیم ' آنگاه دنیای اخلاق ترقی خواهد کرد ' واخلاق بدون این قبول ' دیگر راهی داشته نمی تواند . انکار ازاینکه خودرا طوری که هستیم قبول کنیم ' حق نیست بلکه حق نمائی است .

مشکل حقیقی ' درراه اینکه خودرا طوریکه هستیم قبول کنیم ' این است که این کار انبان برباد غرور وتخیل مارا سوراخ می کنند . تحلیلات تنزیلی همیشه عجب وغرور مارا ازبین می برد ' ومارا وادار می کنند که این حقیقت را قبول کنیم که ما دربسیاری حصص خود ' فوق العاده عادی هستیم ' وقتیکه یکبار این چیز قبول شد ' نه تنها بما یك راحت بزرگی خواهد داد ' بلکه هنوز یك محرك بزرگ ترقی اخلاقی هم خواهد گشت .

(ج) خود ' خود باش ! : طبقهٔ ملامتیهٔ خراسانی های باستانی ما ' شاید درراه این مبدء بوده که خود را هدف ملامت مردم می ساختند . ولی ملامتیه شدن نیز ' بر خلاف این مبدء است . و فرقی نمیکنند که انسان خود را درترمامیتر صحی اخلاق ازخط سرخ نارمل خود ' پائین تر نشان دهد ویابالاتر . ولو که شاید پائین نشان دادن بازهم نقص وخطر کمتری دارد .

بسیار خانم‌های بدذوقی می باشند که چهرهٔ قشنگ خودرا بواسطهٔ آرایش غیر طبیعی، مشوه می کنند. ماهم غالباً همین طورمی کنیم واین ماسك های مردم فریب ما، زود است که قیافهٔ اصلی مارامشوه کرده ازبین ببرد. پس ما گویا دوقیافهٔ داریم: قیافهٔ محجوب ومتوآرئیسکه برای خودما است، وقیافهٔ مکشوف ومبارزی که برای دیگران است.

همهٔ ما، خودی های زیادی داریم که یکی ازمهم ترین آن‌ها، آن خودی است که مابمردم تقدیم می کنیم وهمین خودی است که ماخود رادران ظاهرمی سازیم و عبارت است از شخص ما. این خودی نقاب ویاسجیهٔ است که مابخود می گیریم واز دیگران هم آرزومندیم که آنرا قبول کنند، این خودی ویااین سجیه اکثراً با خودی حقیقی ما سازگار نیست، بلکه مخالف آن است وشاید شخص انسان باخودی حقیقی خود، آنقدر مخالف باشد که بیدل میگوید:

نادر خیال جا کرد تمییز آب و گوهر   بیدل من وتو گویا هرگز بهم نبودیم

یکی ازین دوخودی، سلوك خارجی راتائید میکند ودیگرش روح را. ما همه میدانیم که غالباً آنچه سلوك ما است، مخالف است ازانچه حس میکنیم.

اینکه به بعض امور علاقهٔ عمیق داریم ودرعین حال خودرا چیز دیگری نشان میدهیم بماعادتی ایجاد کرده است که می خواهیم خودرا به لباس دیگران ملبس کنیم.

مامون الرشید باین بیشتر افتخار داشت که من مردریاضی دانی می باشم نسبت باینکه شخص سیاست مداری هستم. محتکر همیشه میخواهد خودرا ملك دارنشان دهد. دلاك میکوشد که خودرا طبیب تربیهٔ حسن معرفی کند. دکان دار آرزومند است خود رارئیس شرکت ویاموسسهٔ تجارتی نشان دهد. رئیس مدرسه چیزی است که دردنیا نظیر ندارد، این لاف هاوعجب هاتاوقتیکه لذت رومانتیك دارند، احتیاجی به بدرود گفتن آنها نداریم، ولی اگرما خود را حقیقتاً عین این چیزها میدانیم، یقین است که به خودی حقیقی خود، ظلم وتجاوز می نمائیم.

بعضی گفته اند که زبان برای آن ایجاد شده که افکار را بپوشاند ، سلوك هم غالباً از ین سبب بمیان آمده که بر روی سجیهٔ حقیقی شخص، نقاب بیندازد . شخص ما نقابی است که آنرا نزد مردم می‌پوشیم . قیافه‌های رسمی ما، تیپ های حقیقی این نقاب است. صدای خطیب ، وضع طبیب در پهلوی بستر مریض ، دم زدن قانون دان از حکمت، فصاحت دکاندار ، همه علامات ضعف است و برای این ایجاد شده است که بیچارگی حقیقی «خودی» ایشان‌را بپوشد .

ولی هروقت که انسان «خودی» خود را رها می کند و تشخص را می گیرد ، همان وقت است که قوت‌رامی بازد . هروقتیکه ما می کوشیم که بدون خود شخص دیگری شویم ؛ همان وقت است که به‌طبیعت خود بی‌احترامی می کنیم ، بزرگترین‌عمل شجاعت که انسان می‌تواند آنرا اجرا کند ، این‌است که عین خود باشد . این کار در نظر انسان ظاهراً حقیر است ، ولی در حقیقت خیلی شریف است . بهتر است انسان خود را جاروب کش بگوید تااینکه رئیس تنظیفات بلدیه . بهتر است که اشك بریزیم بجای اینکه کله خودرا برباد کنیم ، بهتر است خودرا به‌جمعیت باین طریق وصل دهیم که ما هم جزء ایشا نیم ، تا اینکه بها نه کنیم که ما برای مطالعهٔ ایشان آمده ایم و فوتوی ایشانرا می گیریم .

دنیا بچشم‌باز، کسانیرا احترام می کند که امانت و شجاعت ایشان وادار شان نموده که خودراعین خودساخته‌اند، در حیات ماهیچ‌راحتی‌ازین بزرگترنیست که خودرا قبول کنیم . هیدفیلد ازجیمز Jamse روایت میکند : «زنی میگفت که‌مسعودترین روز های من درزندگی ، آن روزی است که نکوشم تاخود را قشنگ‌بسازم .» مانده گی بعداز تعقیب محال ، آنقدرسنگین است که‌هزاران مردراورشکسته ساخته‌است، هیچکس نمیتواند که غیر خودشخص‌دیگری باشد ، و کوشش بر چیزی که ازعهدهٔ ما بیرون است ، کوشش بیفایده است که‌فردیت راازبین می‌برد .

کشف خودی حقیقی‌ماوپذیرفتن ما آن، محرك‌هائی‌را که براعمال‌ماحاکم است، مارا مالك آن منابعی می کند که میتوانیم ازان‌ها آنطور سجیهٔ بنا کنیم که‌حقیقتاً

ازخود ما باشد . وازان موادی که حیات بما داده است میتوانیم فردیتی بسازیم ، که توسط خودما شکل گرفته است .

قناعت ما باینکه ما عین خود هستیم ،غیرازان است که ما بخود قانعیم ، زیرا که ما بمعنی حقیقی ، عین خودشده نمیتوانیم ،تاوقتیکه ما آنرا ایفا نکرده ایم . ما در حقیقت تنها آن خودی نمی باشیم که هستیم . بلکه آن خودی می باشیم که میتوانیم بشویم .

تحقق ذات ، قرار گفتهٔ هیدفیلد ، معنی دوپوستهٔ دارد : یکی اینکه: می شناسیم و نزدما محقق است که ما چه هستیم! دومش اینکه:خودی کامل ومکملی را که مطلوب مااست تحقق واحراز می نمائیم .

(د) بخو دراست باش !: طوریکه پیشتر اشاره نمودیم ، انسان ازیك صحنهٔ وسیع طبیعت عبور می کنند ، تابخود میرسد ، وهمچنین باید اول بتمام کائنات راست شود تابخود راست گردد . ما که بدنیا آمده‌ایم ،برای این است که ماهیات اشیاء را کشف کنیم ، نه اینکه آن ماهیات راقلب کنیم . ما که در منطق نباید بگوئیم که « انسان زندهٔ نشخوار کننده است » ودر کیمیاهم نباید که فارمولهٔ نمك رابآب داده وآب را سودیم کلورائید بخوانیم ، پس چرا بتوانیم درعالم سلوك بگوئیم : نیم سیر من یك سیر است ، ویا یك سیر همسایه نیم سیر است .

ممکن نیست بدروغ ،مقداراشیاء تفاوت کند ، ودروغ اگرمقداری راتفاوت داده میتواند همانا مقدار شخص دروغگو است ، که به میزان اخلاق کفهٔ آنرا سبك میسازد .

ماعلاوه بران راستی همگانی . یك وظیفهٔ خصوصی راستی بخودهم داریم ، و گمان نمیکنیم شخص نار است آنقدر کجیء که بخود میکنند به تمام دنیا بکنند ، و حتی مردمی پیدا شوند که به دیگران راستند وبخود کج . باخود آنطوررفتاری دارند که یك شخص متملق بایك مرد خودخواه . ما نه تنها بسهولت خودرا فریب میدهیم ، بلکه بسهولت فریب خودرا قبول هم می کنیم . و هرقدر که از کاروان حیات پس مانده ایم . دلیل این است که بهمان اندازه ببازی دادن وبازی خوردن خودمبالغه نموده ایم .

بسیارمردم فکر میکنند که باخود راست اند وباخود دوست اند . و لی خودی ایشان ، از یشان دشمن بدتری ندارد. زیرا کسی نیست که بتواند جوایشان را نزد ایشان

کندم بسازد، اگرخود ایشان خود را بازی ندهند. کینوت شاه انگلستان که نمی خواست خودرا بازی دهد چرا نتوانستند اورا فریب دهند وممالك دریاها بنامند. وحتی دشمن هائی که بمردم می کنیم حصه بزرگتر را بخود میکنیم و حصه کمتر را به ایشان.

نقصان سجیه، نقصان کارها، افگندن وظیفهٔ امروز بفردا، همه دراثراین است که مابخود راست نمیباشیم وخودرا بازی میدهیم. لیت ولعل دام ودانه ایست که آنرا محض برای فریب خودوضع نموده‌ایم، واین دامی‌است که هیچگاه بآن مستشعر نمی شویم. ولی ناراستی دیگران چیزی‌است که زود، نزدما کشف میشود، فریبی که ماخودرا میدهیم ازیکطرف ماراتلقین می کنند. وازطرف دیگر افسونی‌است که مارا بخواب می برد. فریب ذاتی مانندتسمم ذاتی Autontoxication کانون سرایت آن درخود ما ست. وبدترین مرضی است که بما متوجه است. مابسیار شده که خودرا شناخته ایم و لااقل دانسته ایم که نسبت ما باباقی مردم چطور است، مادانسته ایم که فلان و فلان ازماعلم بیشتری دارد ویافلانی صفات بهتری دارد، ولی با اینهم خیلی خواهانیم که خود را بازی دهیم. و باز درعلم کم ویاصفات نامرغوب خودیك گوشه گك مخصوصی سراغ کنیم که از علم وفضیلت دیگران انکار کنیم وبآن وسیله باز یك چاشنی تملق را از خودی باز یگر و بازی دهندهٔ خود بشنویم.

ازیك مرد متملق روایت می کنند، کبوتری را که شکار کدام شخصیت عالی رتبه میشد، باندازهٔ سیمرغ می رساند، ولی آیا مادر نزد نفس خود ازآن کمتر تملق می کنیم وازین کمتر خود را بازی میدهیم؟.

یکی میگویدهمینکه زمستان رفت پس کاری میگیرم. دیگرش میگوید بعدازرمضان تنباکوراترك میکنم، این‌ها همه کلماتی است برای اینکه خودرا بازی دهیم وبر خودرا بخواب کنیم. کسانیکه کورخود وبینای مردم اند اگر بدیگران راست نباشند، صدفیصد بخود راست نیستند. «مردم را به نیکی امر می کنند وخودرا فراموش می‌نمایند».

میگویند برهان‌های خلف بیشتر در بحث وجود بمیان می آید. همچنین تناقضات بیشتری دربارهٔ «خودی» صورت میگیرد؛ بطوری که بارها غریزهٔ حب ذات مردم را وادار نموده که انکار ذات کنند، همینطورهمین غریزهٔ حب ذات است که انسان راباذات او

دشمن می سازد ، و بآن تملق میکند . اگر چه تملق نسبت بدیگران، شاید از راه دشمنی نباشد وشاید که غایهٔ آن کسب منفعت باشد . ولی تملق بخودی ، دیگر محرکی ندارد بجز نقص سجیه ، ودیگر نتیجه نمیدهد ، الااینکه انسان بخودی خود دشمنی می کند .

(۱۶) انابت : وقتیکه نویسندهٔ اخلاق که در شغل خود زحماتی کشیده باشد، باین کلمه میرسد ومی بیند این کلمهٔ پر بشارت، یك عنوان درشتی را در بین عناوین امور انسانی اشغال کرده است ، خیلی مسرور میشود ، و میداند بعلمی اشتغال کرده که مایهٔ یأس نیست . وانسان طبعاً دارای آن طور تریاقی است که میتواند زهر همه رذایل را دور کند . وفقط مثل آن است که نویسندهٔ طبی به کلمهٔ برمی خورد که عنوان دوائی است که شفای همه امراض است .

وقتیکه شقاوت بعریانی تمام، نزد عامل خود ایستاده شد ، آنگاه چیزی درضمیر پیدا میشود که آنرا «الم وجدان» میگویند . این الم ازان میخیزد که بین اعمال ما وبین مثل ما ، تنافر ومخالفتی روی میدهد . این الم ازروی تناسب به عظمت گناه نیست ، بلکه ازروی درجهٔ اختلافی است که بین گناه وبین آمال اخلاقی ما پیدا شده است . درصد نفر گنهکار ، شاید کدامی این الم راحس کند . زیرا گنهکار خود را بزندگانی خود ، دربین عالمی معتاد ساخته است ، که مثل ومفکورات او بااعمال اودران عالم تماماً هم آهنگ است . وفقط درلحظات نادری است که او ازیك دنیای بزرگتری که آنسوی دنیای اواست، واقف می‌شود ؛ ولحظهٔ الم وجدان راحس میکند. ولی درطبیعت اخلاقی حساس که دریك دنیای عالیتر مقاصد اخلاقی زندگی میکند، ارتکاب یك عمل، نه تنها اورا به خلجان وجدان دچار می کند، بلکه آن گناه را بطوری می بیند که موجب سقوط او از سطح معینهٔ انسانیت اوشده است، واین سقوط وپستی که نزد او محسوس است چیزی است که ما آنرا مذلت گناه می گوئیم . واین حس مذلت، درشکل عمیق خود، تنها بحیث یك غم منفرد، ویك گناه مخصوص محسوس نمی‌شود ، بلکه عامل آن درتمام سجیه وشخصیت خوداین سقوط واین پستی را مشاهده می کند .

تامژه وا کرده ام سعی خطا کرده ام   سوختنم خوشتراست زین سرو برگ عذاب .

وتصور می کنند که برخلاف بزرگ ترین وبلند ترین مثال تجاوز نموده ؛ و گناه درهمه ذرات وجوداو ، راه یافته است . بروایت مکنزی داود نبی (ع) درمزمار پنجاه ویکم میفرماید: « بر تو ! وفقط بر تو !! وبر اوامر تو !!! عصیان نمودم ! ودرحضور تومرتکب گناه شدم.... تو می بینی که قماش من از تار و پود بیعدالتی بافته شده ومن ازمادر گناه بوجود آمده ام . » .

بلی ! انابت ، یکی از بزرگترین محرك های فضیلت است وبسیار شده است که مذلت گناه ما را تکانی میدهد و گوش مارا بصدای وجدان باز می کند . کار لایل انشراح صدر داود نبی (ع) رادراثراین میداند که داود ، پیش از نبوت خود ازاندك زلت ، مذلت بسیاری می کشید . در سیر اشخاص بارها دیده شده که ، مذلت گناه ایشانرا ازسلوك معتاد شان منحرف ساخته و براه آورده است . صدای وجدان همیشه مانند اره تلقی واحساس شدت وقوت گناه بلند می شود ؛ بعضی ها دراثر گناه های کوچك خود صدای کوچك وجدان را نمی شنوند ، ولی وقتی که احساس مذلت قوی شد ، صدای وجدان هم بلند تر می گردد . و بسا می شود که صدای بلند وجدان ، همه مشاعر ایشانرا بلرزه می آورد ؛ وتغییر بزرگی در سجیه ، ایجاد می کند ، بشرطیکه انسان آنرا تعقیب کند ودیگر کوششی ازطرف او برای « خمود وجدان » ، بعمل نیاید . یعنی که توجه خود را مسلسلاً ازدنیای عالی اخلاقی منصرف نساخته وبکوشیم که دیگر ، خودرا بحیات دنیای پست تری معتاد نسازیم . زیرا اگر ما توجه والتفات خودرا ازصدای وجدان دور نسازیم وهمیشه بآن گوش بدهیم ، بالاخره مارا بآن جا خواهد کشاند که باز خودرا بآن سطحی برسانیم که از آنجا سقوط کرده بودیم ، وباز اعمال خودرا ، باردیگر ، برطبق آن مثال ومعیاری اجرا کنیم که همیشه درقبال ما بود . اما این نهضت ، مقتضی آن است که تاحدی طبع خودرا تجدید کنیم وصدر خودرا انشراح دهیم ومقام و عالمی را که محمود تر وبما شایسته تر است ، تمنی کنیم ، وخانهٔ خدا راازبت های پست ودنی بپردازیم ووقتی که اینطور شد ، آنگاه ممکن نخواهد بود که باز بتوانیم بر یك سطح پستی زیست کنیم ، وآنگاه عادات واعمال ما ، طوری بمثل ما مربوط خواهد گشت ، که بدون توجه والتفات ما ، خود بخود ؛

بهدف‌های حقانی خود اصابت خواهد نمود، وهم ارادهٔ ما برحسب رضای خدا ، حرکت خواهد کرد، ودر ارادهٔ او تعالی محو خواهد شد ، بطوری که حرکت نظام عالم را ، بمانند (پیر گیلان) موافق ارادهٔ خود تصور خواهیم نمود .

اینجا می‌خواهم لطف خالق مهربان خود را ، از حدیث آن مرد قدسی و پر لطفی که شفیع المذنبین ما است ، نقل کنم : « خداوند سوگند یاد میکند و میگوید : من به انابت بندهٔ مومن خود، خوشترم از آن مردی که بهمراه عائله و آب و نان خود در یك زمین پرخطر مرگباری فرود می‌آید ، وسر خود را گذاشته بخواب میرود ، و چون بیدار میگردد ، می‌بیند که عائله و توشه اش از دستش بیرون شده و رفته است . وچون به تلاش آنها می‌افتد، تشنه گی و گرمی او را خسته می کند؛ و بخود میگوید: میروم بهمان جائی که بودم، تا بخوابم و بمیرم . آری ! آنجا میرود وسر خود را بآرزوی مرگ ببازوی خود میگذارد وخوابش می برد ، ولی وقتیکه بیدار می‌شود، می‌بیند که عائله و توشهٔ او نزدش حاضر است .

پس خداوند ، به توبهٔ بندهٔ خود بیشتر شادان می گردد ، نسبت بآن شادمانی که نصیب این مرد شده بود » .

پس ظلم است که انسان باینطور خداوند مهربانی که اینقدر مشتاق کمال نفس بندهٔ خود است ، بقساوت گناه ، عصیان کند ؛ و بر مبادی چنین دینی که عطوفت را بچنین اوجی رسانده است ، تجاوز نماید .

عطار (رح) از ابو حفص حداد (رح) ، روایت میکند که آتش عشق دختری او را وادار کرد که نزد یهودیی برود و ازو جادویی بخواهد . یهودی جادوئی نوشت ، ولی مشروط بر این که ابو حفص ، در مدت چهل روز ، هیچ کاری نکند که جنبهٔ خدائی داشته باشد ، و بلکه در ین مدت بکوشد که اعمال او بر خلاف مبادی دین باشد ، تا جادو تاثیری کند . ابوحفص میکوشید تا شرایط مذکور را بجا آورد ، ولی شبی سهواً سنگی را از راه عابرین دور کرد . بعد از اختتام موعد مذکور که اثری از آن جادو ظهور نکرده بود . ابوحفص ، نزد آن جادوگر رفت واز ناکامی جادو شکایت نمود . یهودی گفت : یقین است که شرایط را بجای نیاوردی ، ابوحفص گفت : همه شرایط را بجا

آوردم، وبعداز لمحهٔ گفت: آری! یك سهو کرده ام که سنگی را از پیش پای عابرین برداشته ام. یهودی گفت: آری! همان چیز بوده که سبب این ناکامی شده است. ابوحفص گفت خیراست، و کنون که تجربه آموختم، جادوی دیگری بنویس. امایهودی گفت: میازار خدائی را که با تو اینقدر مهربان است! و توهرچند میکوشی که باوعصیان کنی اما او بهانهٔ می جوید تا با تو لطف کند.

عطار می گوید: همین یك کلمهٔ آن مرد جادوگر بود که ضمیر روشن ابوحفص حدادرا برافروخت وبعد ازان ابوحفص به تزکیهٔ نفس خود شروع کرد، تا یکی ازمردان دین واخلاق شد.

این قصه را ابوعلی هجویری غزنوی در کشف المحجوب نیز ذکر میکند.

(۱۷) ترس مرگ: عمر بن الخطاب رضی الله عنه میگفت: «مرگ رساترین اندرزگویان است» که ازین فرموده، چنین معلوم میشود که مرگ هم یکی ازوسائل زندگی است. بلی حیات این دنیای ما، تمام حیات ما نیست، بلکه برجی است از منطقة البروج زندگی جاوید ما، و تولد و مرگ ما، دوشاخصی است که حدود این برج حیات عضوی ما را تحدید میکنند.

درود برروان پیشوای ما باد! که میفرماید: «مردان باایمان نمی میرند، بلکه ازسرای فانی بجهان باقی نقل مکان میکنند.».

می شنیدم که رندی میگفت اگر من بمیرم دنیا قیامت میشود. گمان میکنم سخن او، از رندی نبود، بلکه سخن رندانهٔ بود. واقعاً اگر انسان حقیقتاً بمیرد، آنطور قیامتی برپامیشود که نظام گیتی بیك بارگی سقوط میکند. انسانی که حلقهٔ وصل و نقطهٔ اتصال نظام مادی وادبی کاینات است، چطور میتواند که معدوم شود وازبین برود، وباز این هردوقوس بتوانند، دائرهٔ وجود راحفظ کنند. آیا مرگ میتواند روح خدا را تهدید کند. آری کسیکه روح خداوند ازو رمیده و رفته است؛ درجملهٔ انسان نیست وازین است که پیغمبر میفرماید که: «مردان با ایمان نمی میرند».

این کشمکش ها، این نظام ها، این قوانین، این نوامیس، این رازونیاز واین درد و گداز، این فکر واین حدس، این شعور و این جذب، این دلیل وبرهان،

وبالاخره این وحی و الهام ، همه برای این است که دو روزی درعالم ترکیب باشد ؛ وباز در لا براتوار عدم، تحلیل مطلق شود؟. « آیاپنداشته اید که شمارا بیهوده خلق کرده ایم و شما بسوی ما رجوع نمی کنید » ؟ و اگر اینطور باشد ، پس این گیر و دار فطرت واین نظام جاوید پایدار ، بیش از حمامك دختر پادشاه ؛ حقیقتی نخواهد داشت ، که بیدل هم بهمین روح میگوید :

به پیری هم نفهمیدیم افسوس ! که دنیا بازی طفلانه کیست ؟

حیات ما تا لب گور نیست . ونه هم تا صحرای حشر؛ این ها همه منازل ما است وسر منزل حقیقی مارا خدائی میداند که به سرنوشت روحی که در مادمیده است . علم حضوری دارد .

نور قدیمی ! شب را بر افروز ! دست کلیمی ! در آستینی !
بیرون قدم نه ز ین دور آفاق ! تو بیش ازینی ؛ تو بیش از ینی !
ازمرگ ترسی ؟ای زنده‌جاوید ! مرگ است صیدی ، تودر کمینی!
جانی که‌دادند ؛ واپس نگیرند!! انسان بمیرد از بی یقینی .

وقتیکه‌سقراط ، قیافهٔ مرگ رابخودنزدیك‌دید ووقتیکه« کریتون » ازو سوال کرد که چطور ترا دفن کنیم ؟ سقراط بطرف شاگردان گریان خود ، خندان‌دید و گفت: « یاران‌من!خواهش‌می کنم که‌نزد« کریتون » غمگین،ازطرف‌من‌ضمانت کنید.ولی نه‌بآن طریقی که کریتون‌ازطرف‌من نزد قضاةضمانت کرده‌بود؛زیرااوضمانت کرده‌بود که من‌ازحبس نمی گریزم،ولی‌ضمانت شما نزد کریتون این‌باشد که‌من کنون‌نمی‌میرم، بلکه‌میروم تاازان زندگی خوشگوار وجاویدی ، بهره اندوز شوم که ماورای وصف است . اگر کریتون غمگین ببیند که کالبد من می‌سوزد ویادر زمین انداخته می‌شود ، نباید تصور کند که « من » ، ازین چیزها متألم شده‌ام . وحتی نباید که در جنازهٔ من بگوید ؛ او سقراط را برداشته وبگور میگذارد. زیرا ای‌ارجمندم کریتون! بدان ! که استعمال‌مجاز، نه تنهادر اشیاء ، کارخطائی‌است، بلکه روح‌رانیز متألم میسازد، پس خودرااستوار داروعقیده کن که کالبدمن تنها چیزی است که تو می توانی آنرا دفن کنی، وازین‌رو آنرا بجائی که

می‌خواهی ، و بر طریقهٔ که بیشتر موافق شرع می بینی ، دفن کن . »

گویا سقراطی که بر لب ولنج مرگ می‌خندد ، ازین متألم شده است که نام مرگ را او لو که به طریقهٔ مجاز هم باشد باو گذاشته اند و کالبد او را « سقراط » گفته اند . گویا نزد او علاقهٔ بین حقیقت و مجاز ، و حتی مسافهٔ بین روح و جسم ، خیلی دورتر بود از فاصلهٔ بین موت و حیات . بلی سقراط معلم بود . و همیشه علاقات ذات البینی حقایق را درس میداد و کنون مرگ نمی‌تواند به حلقهٔ درس او رخنهٔ پیدا کند .

دران ساعتی که حسین بن منصور حلاج را بردار کردند ، روح خدا بزرگترین کرامت انسانی را آشکار کرد ، واینك سرگذشت سردار او را از زبان عطار بشنوید : « پس بر نردبان دار ، دستش باز کردند ، خندهٔ بکرد ، گفتند : خنده برای چیست؟ گفت : دست از نسبت آدم باز کردن آسان است ، ولی کیست که بتواند دست صفات ما را که کلاه همت از تارك عرش در کشیده ، قطع کند؟ پس پ پهایش ببریدند ، تبسمی کرد و گفت : اگر سفر خاك باین پایها کرده‌ام ، اما کیست بتواند آن پایهائی را که بدان ، سفر هر دو عالم کرده میتوانم ، قطع نماید ؟ پس هر دو دست خون آلود را برروی و ساعدها مالید ، تا همه را گلگون کرد . گفتند چرا اینطور میکنی ؟ گفت میدانم خون زیاد از من رفته و کنون رنگ من از بی‌خونی پریده است ، و شما تصور نکنید که زردی روی من از ترس است . و هم از طرف دیگر گلگونهٔ روی مردان ، خون ایشان است . گفتند : خوب! ولی چرا ساعدها را نیز بخون شستی؟ گفت : وضو ساختم ، گفتند : وضو برای چه؟ گفت : می‌خواهم در عشق آن دو رکعت نمازی را بگذارم که بدون خون ، بدیگر چیز ، وضوی آن درست نیست . پس چشمهایش بر کشیدند و رستاخیزی از مردم برخاست ، بعضی میگریستند و برخی سنگ می انداختند . پس خواستند که زبانش ببرند ، گفت : چندی صبر کنید که سخنی بگویم ، روی بآسمان کرد و گفت : الهی! ازین رنجی که ایشان ، محض از برای تو ، بر من میکشند ، محرومشان مکن! وازین دولت شان بی نصیب مگردان! . الحمدلله! اگر دست و پای مرا ببریدند ، در راه تو بریدند . واگر سرم از تن باز می کنند در مشاهدهٔ جلال تو میکنند . و آنهم در سر دار ، پس گوش و بینی او باز کردند ، آخرین سخن او این بود : دوستی آن یگانه ، یگانه دانستن او است ؛ و این سخن را

مکرر نموده، و این آیت بخواند: «یستعجل بها الذین لا یؤمنون بها، و الذین آمنوا مشفقون منها و یعلمون انها الحق». پس زبانش بریدند؛ و آنگاه وقت نماز شام بود که فرمان خلیفه آمد که سرش از تن جدا کنند، درمیان سر بریدن، خندهٔ بزد و جان بداد، ایشان در خروش بماندند، و حسین، گوی قضا به بیابان رضا انداخت.»

شما در ینجا یك کبریائی حس میکنید که مخصوص واقعهٔ حسین بن منصور است. بلی صوفی های وحدت الوجود، به نیروی عجز باین کبریاء، و به قوهٔ فنا باین بقا رسیده اند. بیدل می گوید:

ماورعونت افسانهٔ کیست؟ ناز پری بست گردن بمینا

وازین است که این انا نیت و این کبریاء، تااندازهٔ در رواقیون و حتی سپینوزا هم دیده می‌شود ولو که ایشان تماماً و بمعنی کلمه صوفی‌های حقیقی وحدت الوجودی نیستند، ولی تااندازهٔ باین نظریه، ولو که از روی نظر محض هم باشد، بوده‌اند. واگر شما بین مدرسهٔ لب گور سقراط، و منبر سردار منصور، مقارنه میکنید. یقین است که این منبر را عمیق تر و دقیق تر و جوانمردانه تر می بینید.

واقعهٔ دیگری که بعد از واقعهٔ حضرت حسین بن علی رضی الله عنهما، در دنیای اسلام وشاید در تمام دنیا، واقعهٔ بی‌نظیر و یا کم نظیری باشد، همانا واقعهٔ سعید بن جبیر است. که او از تابعین وشاگرد عبدالله بن عباس وعبدالله بن عمر رضی الله عنهم می باشد. و اورا خالد بن عبدالله قسری والی مکه، با مکتوبی از سعایت واتهام، نزد حجاج بن یوسف ثقفی فرستاده بود. حجاج باو گفت: دنیا را بر تو آتش می سازم. سعید در جواب گفت: اگر من عقیده کنم که این کار بدست تست؛ من ترا سجده خواهم کرد. حجاج گفت: وای بر تو! سعید جواباً گفت: هیچ افسوسی نیست بران کسی که از آتش نجات می‌خواهد و به بهشت خداروی می آرد. باز حجاج گفت: بگو که تراچگونه بکشم؟ سعید فرمود: خودت این انتخاب را بکن! و بهر طوریکه مرا بکشی، بهمان طور خداوند قصاص مرا در قیامت از تو میگیرد. حجاج گفت: می‌خواهی که ترا عفو کنم؟ سعید گفت: عفو از طرف خدااست و این کار تو نیست. حجاج امر داد که او را

ببرند و بکشند ، وقتیکه سعید بن جبیر از دروازه بر آمد، خندید. که حجاج را ازین خندهٔ او خبر دادند، واورا نزد خود واپس خواست وسبب خنده را پرسید. حضرت سعید فرمود : ازجسارت تو بر خدای وازعلم خدای بر تو مرا خنده گرفت . وبعد حجاج امر داد که نطع حاضر کنند واورا بحضورش سر برند. وقتیکه اورا بزمین انداختند، روی او به قبله بود واین آیت را خواند : « من روی خودرا بکسی آورده ام که آسمان ها و زمین ها را آفریده است ، ومن بدین حنیف می باشم وازجملهٔ مشرکین نمی باشم »، حجاج گفت: روی اورا ازقبله بگردانید، بعدازان که روی اورا گشتاندند. این آیت راخواند: « بهر طرف که روی آرید آنجااست روی خدا » باز حجاج امر داد که روی اورا بطرف زمین کنند. وآنطور کردند ، که سعید، این آیت راخواند : « ازین خاك شمارا پیدا نمودیم و باین خاك شمارا ارجاع می کنیم وباز ازین خاك شمارا باردیگر بیرون می نمائیم. »، و همان بود که حجاج فرمان گردن زدن نمود ، وحضرت سعید، آخرین جملهٔ خود را چنین گفت : « امامن شهادت میدهم که هیچ معبودی نیست ، الاخدای یگانهٔ بی شریك و اینکه محمد بندهٔ خدا وپیغمبر اواست . اینرا ازمن بگیر تاوقتیکه روز قیامت بامن ملاقات کنی! ».

ولی حجاج، ازطبیب دربار خود پرسید : من بسیار اشخاص فربه را بحضور خود گردن زدم وهیچکدام اینقدر خون وافر نداشتند که این مرد سیه چردهٔ لاغر ، چنین جوی خون را جاری نمود. طبیب گفت: مردمان ترسو، حین کشتن میترسند، وخوف حالتی است که خون دران حالت، ازاطراف وجوارح، بطرف قلب میگریزد، ولی خون، درحالت شجاعت وحرکت قوهٔ دلیری ، برخلاف آن حالت ، بطرف اعضاء وجوارح وظاهر بدن میدود، که اگر درین حال رگ ها قطع میشود، تمام خون خارج میشود، وچون این مرد در وقت کشتن نترسیده وبلکه غریزهٔ شجاعت اوحرکت کرده است، لذاهرچه خون دروجود اوبوده، برآمده است.

این است عقیده بخداوند ، وبه عدالت خدائی ، وبه بقای روح، وبزرگی وپایداری ایدیال مقدس. حجاج نادان بود وتصور میکرد که به ویران نمودن ساختمان آب وگل ، میتواند روح وعقیده را ازبین ببرد ، ولی سعید بن جبیر، علم حقیقی داشت، وازین بود که زندگانی حقیقی خودرا، بروح جاوید و عقیدهٔ پایدار وعدل خداوند میدانست، و کنون

اگرما ٬ بعداز سیزده قرن٬ بنای قضاوت حقیقی را بگذاریم ٬ بهیقین میدانیم که حقیقت همان بود که سعیدبن جبیر دیده بود٬ زیراازهمه موجودیت های آن دربار بیداد ٬ چیزی که ازبین رفت٬ همانا کتلهٔ خاکی وفانی بدن سعیدبن جبیراست ٬ ومفکورهٔ پست وتاریك حجاج بن یوسف٬ ودیگر همه چیز بجای خوداست٬ والی ماشاء الله بجای خود خواهد بود. خدا (ج) میگوید: « کف بیهوده میرود ولی چیزی که برای مردم سودمنداست درزمین می پاید. »

رسام های اروپائی مرگ را چنین تصویر کرده اند که یك پیکر استخوانی (بی گوشت) انسانی٬ بهپاایستاده است وداس بزرگی بدوش وشیشهٔ ساعت ریگی بدست دارد٬ وهم برخی دیگر آنرا بهحیث دروگری رسم نموده اند که فصل بسررسیده را٬ با گل های تازهٔ بیگناه٬ یکجا درومیکند. بلی! اروپائی ها مردم سمبولیك می باشند وبرای هر چیز علامهٔ مقرر می کنند. وچنانچه بعضی ممالك شیر وبعضی عقاب را نشان دولت خود قرار داده اند ٬ کنون این رسام ها خواسته اند٬ برای مرگ هم نشانی داشته باشند ٬ که این نشان از نشان های دول شان نامعقول تر نیست.

ما می بینیم که ریاحین سرسبز ٬ باچهره های شگفته ٬ هرسال ازدروازهٔ بهار داخل صحنهٔ طبیعت میشوند٬ وهنوز بدروازهٔ خزان نرسیده اند که همه زرد ولرزان و بیجان بروی زمین فرش میشوند. ما می بینیم که دسته های بیشمار پرستو ازاقالیم دیگری باجوش وخروش ونغمه سرائی٬ اینجا می آیند٬ ولی سال دیگر آنهائی نیستند که سال پیش آمده بودند ٬ بلکه ذریات ایشان اند که بهسلیقهٔ طبیعی وارثی خود ٬ اینجا آمده اند ٬ پس سلیقه وشعور وحس وتسلسل نوع٬ همان است که بود٬ وچیزی که بدل شده است همانا مشت پری است.

پیغمبر ما میفرماید : « بزائید برای مردن! » ٬ ماهمان ساعتی که درین دنیا عطسهٔ حیات زده ایم٬ ازهمان ساعت به خمیازهٔ مرگ نیزشروع نموده ایم٬ هر گامی که برمیداریم مسافهٔ رابطرف گور می پیمائیم٬ وطوریکه بیدل میگوید: هر نفس ماخشتی است که از قصر عمر ما کنده میشود ٬ آیادرمدت نه ماهی که جنین بوده ایم٬ هر لحظهٔ مااستعدادی نبوده که مارا برای این زندگی آماده می ساخته است ؟

ما هر آن مرگی داریم که باز بمقابل آن ما را تولیدی استقبال میکند. تولدما مرگ جنینی وحیات طفلی ما است. وهم در هر دورهٔ حیات، مرگ دورهٔ گذشته وزندگی دورهٔ آینده است. ما در هر گام و هر تماس وهر تنفس وهر دیدن وشنیدن، ودر هر عمل حسی وشعوری، مقدار بزرگی را ازسلول‌های وجود خود، که به تعداد ملیون‌ها است، ونسیج ما را تشکیل داده است، می بازیم زیرا آن سلول‌ها، در اثر عمل کیمیاوی وتکنیکی این حرکات عضوی وشعوری ما، ویران میگردند، و باز بعد ازمرگ آن سلول های مستعمل، سلول‌های تازهٔ متولد میشوند، وجای آنها را میگیرند: واین سلسله جاری است، وما تقریباً باندازهٔ همان مدتی که تجدید لباس می کنیم، تجدید بدن نیز می نمائیم.

بعضی‌ها بدن ما را به کشتی پطر کبیر تشبیه نموده اند. می گویند پطر کبیر، خودش بمهندسی خود، کشتی ساخته بود وآن کشتیء بنام اینکه کشتی پطر کبیر است مدت‌ها محافظه می‌شد، ولی بایصورت که هر گاه وبیگاه، اجزاء والواح وپرزه های آن تجدید می گشت که کشتی بنام وهیئت خود همان کشتی بود ولی اجزاء و مواد آن بارها متبدل شده بود پس ایپکتیتس راست گفته بود: بدن جیفه ایست که روح آنرا محافظت می کند.

تاجائیکه چشم شعور وچشم حس دیده میتواند، می بینیم: از دورهٔ که ما حیوان دارای یك حجیره، یعنی «سپرم» ونطفه بودیم، تازمانیکه علقه ومضغه گشتیم و باز جنین وسپس طفل شدیم، تارفته رفته برشد رسیدیم، یك سلسله موت وحیات وتعمیرات وانکشافات وترمیماتی است که به نگرانی وسرپرستی روح، درین دستگاه گوشت واستخوان، رگ وپی، خلط وخون، بعمل آمده است. ولی کنون که این دستگاه، بمحرك اراده ومقیاس وجدان، نیزمجهز شده ویك اندازه راه را نیز طی نموده؛ وهزاران مسئولیت وهزاران رستاخیزرا برپا کرده است، و کنون که می خواهد راه سر منزل حقیقی خود را بگیرد، آیا درین وقت، دروگر عدم باداس نیستی آفرین خود، می آید واین کشت شعور واراده وحس ووجدان راازسطح هستی می‌زداید وآنرا بردهودر آسیای فنای مطلق آردودرشکم

فراموشی محض هضم می کند؟ آیا همه این بساط های هستی برای این بهن شده بود که مارا به نیستی مهیا کنند؟ آیا هستی مقدمهٔ نیستی است؟ و آیا بالاخره از ممکنات است که هست نیست شود. ؟ نه والله.

هزاران عالم افتد دررهٔ ما　　　　به پایان کی رسد جولانگه ما!؟

ما کنون هنوز دراول سلو کیم. ما باید ازهزاران عالم عبور کنیم واز هزاران کوره بر آئیم، وهزاران دفعه گداز وتبلور حاصل کنیم تا بتوانیم مینای می تحقق و کمال ذاتی شویم.

طوریکه اولین بار علامهٔ شعور ما این بود که مارا بمکتب بردند. واولین بار تکلیف ما این بود که مسئولیت حیات را بدوش ما گذاشتند، بازاولین بار امتحان ما این است که مارا بداوری نزد احکم الحاکمین ایستاده می کنند. آری! از انجا است که سرنوشت حقیقی حیات وسلوك ما معلوم میشود، وحیاتی که درخورما است ازانجا آغاز می یابد.

که اگر درین حال، بازهم ازمرگ می ترسیم، علامهٔ این است که ما بمرض کدام فوبیائی گرفتار شده ایم. ومثل اینکه دربین محیط طبیعی حیات خود، از گربه می ترسیم وازدیگر حیوانات، نه، وبا ازمیدان گشاده بیم داریم واز جایهای دیگر، پروائی نمی کنیم، اینجا نیز بمقابل این دروازهٔ مرگ گوشه گیری می کنیم واز دروازه های دیگر که آنها نیز بهمین طور بیك حساب دروازهٔ مرگ وبحساب دیگر دروازهٔ حیات است، هراسی نداریم واگر این است که ازخود وازاعمال خود می ترسیم پس چرا پای مرگ رادربین می آوریم؟ خانهٔ ی که نتوانسته خودرا حاضر سازد وبعروسی شمولیت کند، چرا عروسی را ملامت می کند. درحالیکه درهرلحظهٔ این حیات، آنقدر وسعتی موجود است که میتواند دریای بی پایان رحمت خداوندرا که درزمین وآسمان نمی گنجد، درخود بگنجاند. دروازهٔ انابت ازدروازهٔ گوری که نزدیك ترین دریچهٔ حیات است، بهزاران درجه نزدیکتر و گشاده تر است.

مارا چیزی که درسلوك ما پریشان می کند: این است که خودرا وقف یك غریزه ویایك لذت می کنیم وباقی غرایز رازیرپای وپشت سرمی اندازیم، وعین همین چیز است که مارادرآیندهٔ ما نیز مشوش می سازد، مثلاً غریزهٔ ترس که غریزهٔ فطری ما بود ومارا روزی

ازخطرات زیادی محافظه می کرد، کنون بعد از انکشاف مدنیت ما، آن غریزه چندان مجالی نداد، و کنون هیچ چیزی از آن حیات سابقهٔ ما باقی نمانده که بتواند غریزهٔ ترس را بکار اندازد، وازین رو انرجی این غریزه ذخیره شده و کنون هیچ راه مصرفی ندارد، الاآینکه مارا ازبقه و گربه وموش ومرگ بترساند. ولی باید که این غریزه را تزکیه کنیم. وآنرا صرف دفاع ملی وحفظ ماتقدم اپیدمی‌ها و مخصوصاً صرف وقایه از رذایل سلوك و انحرافات غرایز بنمائیم.

اگر ترس ازین است که مال ومتاع ما وامانده میشود. آیا بدن باآن مباشرتی که بروح داشت؛ توانست که از آن روح باشد؟ که این یك مشت فلز و یاپشم وپنبه بتواند از آن ما باشد؟ این چیزها مال کسی شده نمیتواند و تنها مال زنگ و کویه وتفسخ وفساد است. آری! چیزی که ازان ما است. کسی ازما گرفته نمیتوانند. قلب سلیم، دانش وفضیلت‌ها، در گور وماورای گور، الی ماشاء الله، باما همراهی دارد. خداوند آن مواد قابل الاستحاله رامتاع حیات دنیا گفته، واین جواهر گرانمایه‌را، درنزدخود: باقی وپایدار، خوانده است.

واگرازین است که ازدرد مرگ می‌ترسند. گمان میکنم خیلی دوررفته‌اند؛ زیرا آنجا سرزمینی است که جمله عوارض جسم باهمه آلام خود، آنجاخاتمه می‌یابد. و مثل این است که ما در بین اعماق برف‌های ماه جدی، از ترس سردی ماه سرطان بلرزیم. ابیقور میگوید: «تامن هستم مرگ نیست ومرگ وقتی می‌آید که من نیستم.» پس انسان با مرگ روی بروی نمیشود. وبستر Webster شاعر انگلیسی میگوید: «ده هزار دروازه است که انسان راه خود را به‌حجرهٔ مرگ می‌یابد.» بلی! بعضی‌ها باداشتن «جذام» ویا «تصلب منثور» Disseminated Sciprosis شاید سالیان دراز درانتظارمرگ باشد، وشاید هم عدهٔ بیشتری باتحلیل طبیعی قوای خود، چشم حسرتی به جیب فتوت مرگ داشته باشند، طوریکه بیدل می گوید:

حسرت کش مرگ مردم به پیری — بی آتشی سوخت در پنبه زارم.

طوریکه نیز شاید فرار گفتهٔ بیدل که، باز میگوید: « در دولت تهر مرگی است

ناگاه» «گلوله» پیش ازصدای خود، بمغز انسان فرورود ، که بهرصورت آلام جسمانی دراز و کوتاه، دردی است که بمرگ خاتمه می‌یابد . وهنوز این یك امر مسلمی است که هرچند زندگی، عمیق ترباشد بهمان اندازه، موج های آن بارزتر و برجسته تراست . وهرچند اسپ فربه تراست، رمنده تراست، زیرا حساسیت، مربوط است به‌میکانیزم حیات وهرچند میکانیزم سست میشود حساسیت بهمان‌اندازه‌خیره میگردد .

ابیقور، با اینکه‌علم بردار جماعتی بود که بلذت هجوم می آوردند و از الم میگریختند ، باز شدید ترین آلام را که عبارت از بد ترین اشکال حبس‌البول باشد ، به‌شجاعت ومناعت تحمل نمود، تا آنکه طبیب مرگ، بآخرین جرعهٔ خود، آخرین‌خلش اورا تداوی نمود .

هگیسیاس، لذت جوی مشهور، طوریکه‌بوعلی‌ابن سینا‌معجون «مثرودیطوس» (۱) را برای هرنقاهت فرمایش میداد، هگیسیاس نیز انتحاررا دوای‌بسیار دردها‌میدانست . اگرچه ماحق نداریم که ودیعت وخلعت خداوندی را باین شیوهٔ نامردانه و بزدلانه وناسپاسانه، ازدوش خود بیندازیم . ولی اگر خداوند‌میخواهد که امانت او را واپس باوتسلیم کنیم، باید بکمال میل و طیب خاطر باین حق‌تن دردهیم. زیرا که « کمترین درجه شکر» طوریکه ابوعلی ابن مسکویه میگوید: «این است که عاریت منعم را بطیب خاطر بحضورش رجعت دهیم، وخواهش او را باسرع اوقات اجابت نمائیم . مخصوصاً درصورتیکه عاریت دهندهٔ منعم، حین گذاشتن امانت خود، بهترین آنها را گذاشته وحین باز گرفتن، پست ترین وخسیس ترین آنهارا میگیرد ، زیرا روح بهترین وشریف ترین است که آنرا واپس نمیگیرند، وچیزی که گرفته میشود همان جیفهٔ بدن است . پس چیز های شریف واصلی، مانندروح و فضایل وعقل موهبت هائی می‌باشند که کسی آنها را از ما نمیگیرد . »

---

(۱) مثرودیطوس معجونی است که ابو علی ابن‌سینا درقانون خودازان تعریف‌زیاد می کند . این معجون ازاجزاء زیادی مرکب است در بعضی جایها مثرودیطوس هم آمده و خاقانی درتحفة العراقین میگوید : (صدمثردطاس مثردیطوس) هر چه باشد نام آن از نام مثریدات Mithridates شاه پونتوس درآسیای صغیر که این معجون را دراطراف یك قرن قبل المیلاد برای اوساخته بودند، گرفته شده است .

خداوند، مرگ را «یقین» نام نهاده. آری! مرگ از دو جهت یقین است. یکی اینکه: «هر نفسی جرعهٔ مرگ را چشیدنی است» دیگر اینکه مدرکات عقل مجرد، یقینی است، واین اشتباهاتی که درمدرکات ما پیدا میشود، از مداخلهٔ حواس و اختلاط درد مواد است به صهبای عقل، ورنه حساب عقل همیشه مانند این است که: «جزء از کل بزرگتر است»، ووقتیکه عقل در بوتهٔ مرگ از عیار حواس ومواد متحجر، خالص میشود، آنجا ئیست که برایش گفته میشود: «حجاب ترا از تو دور کردیم وچشم تو کنون تیز است.» و آنجا است که یقین عقل از شکوك حواس نجات می یابد.

نفس آئینه را زنگار یأس است ز هستی باخت امید صفادل.

«لایبنیتز»، عقیده دارد که ذرات حیه، وقتیکه بدام ترکیب می افتد، غنوده گی دارند ولی درحال بساطت وآزادی خود، خیلی فعال اند. البته هر ترکیب ازیك نوع حبسی نماینده گی میکند وحتی حس اجتماعی ما پای بندی های زیادی بما تحمیل می نماید؛ ولو که ترکیب حقیقی هم گفته نمیشود. اما ما امروز در بیضهٔ حیات وبیضهٔ محیط و بیضهٔ گیتی می باشیم، واز قشر آن برآمده نمیتوانیم، وازین است که باید بازرده وسفیدهٔ آن بسازیم. ولی اگر موقع بازشدن این بیضه ووقت بال کشائی ما میشود، دیگر بداخل آن بیضه مسئولیتی نداریم.

شاید مرغ روح، دوره هائی داشته باشد. دورهٔ بیضه و دورهٔ آشیانه و دورهٔ قفس؛ ولی همهٔ این دوره ها، مقدماتی است، ومرغ چیزی است که باید در آفاق بال کشائی کند.

شیخ ابوعلی ابن مسکویه میگوید: «کسیکه مرگ را بحقیقت آن نمی داند، با وهیگوئیم که مرگ بیش ازین چیزی نیست که نفس ناطقه آلات خود را که اجزاء بدن است، رها میکند، مانند اینکه کاسبی آلات خودرا ترك میگوید. نفس جوهری است غیر جسمانی که نه عرض است ونه هم قابل فساد. که این بیان محتاج بعلومی است که باید بیشتر کسب شده باشد، ونیز در موضع خود بطور مبرهن و مشروح مذکور شده است، و اگر کسی بآن اطلاعی داشته باشد؛ باین مسائل بهتر میرسد. و هم کسیکه درآنچه درصدر این کتاب گفتیم، غورنموده باشد، میداند که این جوهر روح، از

جوهر بدن جدا گانه ' و ازان' به تمام خواص خود مبا ین است' ووقتیکه ازبدن جدائی کنند' آن وقت' به بقای ذاتی خود باقی می ماند' و از کدورت های طبیعت' نجات می یابد و به سعادت تامهٔ خود میرسد' و بعد ازان هیچگاه فانی نمی شود. زیرا که جوهر (من حیث انه جوهر) فانی شدنی نیست و نه هم ذات آن باطل میگردد' چیزیکه فانی وباطل میگردد' اعراض وانساب آن جوهر است که با همدیگر ضدیت دارند. اما جوهر' چون ضدی ندارد' فسادی هم دران راه نمی یابد. زیرا که فساد ازمداخلهٔ ضد بعمل می آید مثل اینکه می بینیم آب استحاله میشودوهوا میگردد وهواهم باستحاله آب میشود' واین همه ازین است که اعراض باطل میشود وجوهر باقی می ماند' جوهر روح که ازجوهر جسمی عالیتر است' هیچ استحاله وتغییری را دران راه نیست' و چیزیرا که قبول میکند همانا کمالات صورت های آن است که عدم راهیچگاه دران راه نیست' ولی آنکسیکه ازمرگ باین سبب میترسد که نمیداند مآل نفس اوچیست و گمان میکند: وقتیکه بدن او منحل شد' ذات او نیز منحل خواهدشد' شخصی است که از بقای نفس و کیفیت معاد' جاهل است. این شخص' درحقیقت ازمرگ نمی ترسد' بلکه چیزی را که باید بداند نمیداند پس درحقیقت جهل اوسبب خوف اوشده است؛ وازین است که حکماء' بطلب علم شده اند ودرین راه زحمات زیادی رابرخود گوارا کرده اند که تادر آخر دانستند که حیات چیست و ممات کدام است. وباز شیخ ابن مسکویه دوام داده میگوید:

«ایشان؛ متاع دنیا وزینت وتفاخر آنرا بخوبی درك کردند ودانستند که لذات نهایتی ندارد واگرانسان بیکی از آنها میرسد' دیگری رامی طلبد که مرگ حقیقی درحقیقت' همین حیات لذت جویانه است؛ وازین است که حکماء گفته اند: (این قول فلاطون است: مترجم') مرگ دوقسم است: (۱) ارادی' و (۲) طبیعی. وهمچنین حیات نیزدو قسم است. (۱) ارادی و (۲) طبیعی' مرگ ارادی کشتن شهوات است و مرگ طبیعی' مفارقت روح است از بدن. حیات ارادی' سعی انسان است به ذرایع حیات' حیات طبیعی عبارة از بقای نفس سرمدی واستفاده ازعلوم حقیقی و نجات آن است ازجهل: وازین است که فلاطون به طالب حکمت وصیت کرده' که: «بااراده بمیر و به طبیعت بزی!» (۱) کسی که ازمرگ طبیعی میترسد آنرا

---

(۱) بهمین معنی است که عطار میگوید: (پیش ازانکه خاك گردی خاك شو)! وابن علی میگوید:

مت یااخی بالموت الارادی کم من حیات فیها مهیا.

آرزو میکند، زیرا که مردن جزء ماهیت انسان است و انسان از نقطه نظر منطق « زندهٔ گویای میرنده است » پس مرگ انجام و کمال وجزء حد وماهیت او است ومرگ چیزی است که اورا بافق اعلای او میرساند. وهر کس که بداند که او مرکب است از « حد » خود، و « حد » او، مرکب است از جنس و فصل های او، و بداند که جنس او عبارت است از « جاندار » و فصل های او عبارت است از « ناطق » و « میت » خواهد دانست که این است حد او و تمام ماهیت او؛ وچه اندازه جاهل است کسیکه از تمام ماهیت خود میترسد! وچه نادان است آنکه فنای خود را در حیات خود، و نقصان خود را در تمام خود می شناسد! (یعنی مرگ جزء ماهیت حیات و باعث کمال مفهوم آن است). انسان باید که از نقصان گریزد، نه از کمال، واز ترکیب و تعقید وحبس فرار کند، نه از آزادی و تصفیهٔ خود. زیرا جوهر نفیس خدائی و قتیکه ازجوهر کثیف جسمانی خلاصی می یابد، مسعود میشود وبه ملکوت خود واصل میگردد؛ و بجوار خالق خود میرسد، وبمانند های خود که ارواح مجرده وطیبه باشند می پیوندد؛ واز اضداد واغیار خود نجات می یابد.»

فلاطون در اثر مشهور خود « فیدون » وهم در « تقریظ سقراط » میگوید: « مرگ چیست؟ آیا آن چیزی است که مخالفین سقراط (سوفیست ها) میگفتند وآنرا هلاك مطلق و فنای کل احساسات میدانستند، ویا این است که مرگ بروفق اعتقاد حقیقی بشر عبارت است از یك تغییر بسیط وانتقال نفس از یك جای بجای دیگر؟ اگر اینطور است که مرگ بعقیدهٔ آن مردم (مخالفین سقراط)، عبارت باشد از تعطیل تمام شعور ویا خواب بدون احلام، آیا اینطور مرگ یك چیز مغتنمی نیست؟ اگر کسی اینطور یك شب آرام را درخواب سپری کند واین شب را با تمام روزها و شب های حیات خود مقارنه نماید، آنگاه بنفس خود حساب خواهد کرد که آیا چقدر روزها وشب های زندگی او باین آرامی و سعادت ورفاهیت گذشته است! پس چرا انسان از اینطور خواب آرام و آسوده بترسد؟ و چرا آنرا آرزو نکند؟ واگر مرگ آنطوری باشد که سقراط عقیده داشت، وانتقالی باشد ازین سرای فانی بآن جهان جاودانی که ملتقای همه کسانی است که درین دنیا زندگی کرده اند، پس آیا ازین خیر بزرگتری تصور شده میتواند؟.

سقراط جرأت اینرا نمیکرد که خودرا در جملهٔ مردان فاضلی که مثل او ستم دیده اند محسوب کند، ولی موکداً وبدون تردد وبطوری که آن ظروف نشان میداد، معتقد بود که او بزودی در آخرت بداوری میرسد که خیلی دوست وخیلی مهربان وهم درعین حال، احکم الحاکمین است، وهم اینکه این آخرت محل بازگشت بعدازمرگ همه مردمان است؛ ونیز ایمان داشت که باید برحسب اعتقاد قدیم، حال اخیار نسبت باشرار؛ بصدها درجه بهتر باشد (۱)».

اگرماازین همه دلائل معقولی که ازوحی خداویا الهام او بروحی که در ما دمیده است نشئت کرده است، بتوانیم که مانند سوفست های قدیم و جدید انکار کنیم بازهم چرا بغرایز خود ظلم کنیم. اگر ما حس تشائمی (بدبینی) داشته باشیم، طبیعی است که از حس تفاؤل «خوش بینی» نیز عاری نمی باشیم. اگرغریزهٔ ترس داریم بمقابل آن غریزهٔ امیدی را نیز مالکیم که ازان کمتر نمیباشد. واگر تشائم درباره حیات ما چیز خوبی نباشد، پس چرا آنرا دربارهٔ ممات خود اختیار کنیم؟ اگر تشائمی درین دنیا باشد از نقطه نظر سلوك است وآنکسی که سلوك خودرا نمیتواند بروفق مبادی عالی بشریت و اخلاق، عملی کند. طبیعی است که بحیات، متشائم میشود وهمین است اساس تشائمی که مردم به ممات خود دارند. پس درحقیقت سلوك است که مورد این دوحس واقع شده است، نه حیات و ممات.

سوفست ها که درین دنیا برمبادی لذت ومنفعت رفتار نموده اند، طبیعی است که تنها این دنیا را سرزمین این چیز ها میدانند، وازین است که لب گور را سرحد نهائی این چیز ها میپندارند، وبطوری که جامی ازجالینوس حکایت میکند، آرزومندند که اگر بعد از مرگ هم یك سوراخ تنگی پیش چشم شان باز باشد و بتوانند دنیا را ازان ثقبه مشاهده کنند.

شنیدستم که جالینوس کز دل؛ نزد نوریش سر در عالم ـل:
چنین میگفت، چون جانش رسیده بلب، کای کاشکی! پیش دودیده،

(۱) فلاطون: «فیدو» ص ۱۹۸ و ۱۹۹ و ۲۰۶. «تقریظ سقراط» ص ۱۱۸.

ز فرج استرم یك فرجه بودی　　که عالم زان پس ازمرگ نمودی

گشاد دل نبودش چون میسر

فرج را فرجه جست از فرج استر.

ولی بدبخت اند کسانی که شعور خداداد خودرا درین صرف میکنند که جان و تن را هم گدوود کنند و خودرا بزور درجمع بهائم داخل نمایند. و بکوشند که مستبدانه، یك غریزه را بر تمام خودی های خود، قوهٔ استبداد و دیکتاتوری دهند، و بازشمع امید ومشعل وجدان خودرا خاموش ساخته و بدهان پر فریاد زنند که حیات و کاینات تاریك است و هیچ راهی نیست غیر ازینکه مانند گژدم یکدیگر را بخوریم و مائدهٔ لذت را بر قوائم چهار گانهٔ تزاحم و تخاصم و حرص و منافست، وضع نمائیم.

واین بآن می ماند که فرمانده یك کشور، بما کمند بحرص و آز و نهب و تاراج، ومنطق اوهم این باشد که طبیعت این مردم همین حرص و آز است و انسان نباید برخلاف طبیعت کاری کند.

پس تو چرا تاج کرامت رابرسر گذاشتهٔ! وچرا دعوی این میکنی که روح خدا در تو دمیده شده و تو خلیفهٔ خدائی؟ تو برای این آمدهٔ که قانون وسنت وعدالت خداوند را دربین مخلوقات باشعور او بروی کار آوری. دران کائناتی که مستقیماً زیر اوامر قانون طبیعت اجرای وظیفه میکنند، هیچ شذوذ و هیچ عدولی ازعدالت وموازنهٔ طبیعی وجود ندارد، ولی آنهائی که به ایشان شعور واراده داده شده است، برای این است که به سعی و کوشش خود یك آن اولتر به سرنوشت عقلانی خود برسند، وغایهٔ کمال خود را بچشم خود دیده وبپای خود منازل آنرا طی کنند. وبه بازوی خود آنرا تحصیل نمایند، واگر تو میخواهی که باز بطرف آن عناصر منثور و مشوه، ویا بجانب آن دام ودد بیفکر وبیخودی وبی اراده وبی وجدان رجعت کنی، پس یقین داشته باش که تو ازایشان بصد ها درجه پایان تری! زیرا آنها آن، قانون طبیعت را که بارها ازقانون ادبی تو نازلتر است، طوعاً فرمانبرداری میکنند و تو که بداشتن این ارادهٔ خود، بر قانون ادبی خود عصیان نمودهٔ، یقین است که همین ارادهٔ تو ترا رخصت آن نیز نمیدهد که بآن قانون ایشان نیز اطاعت کنی. پس حال تو مانند

حال آن ذوی الاذنابی میباشد که ازمدار خود بیرون شده ومخل صد ها نظام گردیده وبصد ها موجودات جوی تصادم نموده وهزاران پاره گشته وهر پاره آن در میدان قضا وقدر، گوی هزاران چوگان جذب ودفع تیم های آسمانی شده است.

این هندو کش با این عظمت و متانتی که دارد بازهم گفته نمیشود که عظمت وجسامت وقرب وبعد وسایه وروشن وحتی کیفیت الوان آن، ازبین عدسهٔ چشم من وتو یکسان میگذرد وبه نزد من وتو بیك اندازه محسوس میگردد، واین ها از جملهٔ مقولات درجه اول است که معرفت همه اشیاء بآن ها مربوط است، ولی اینکه دو و دو چهار است، واینکه کل از جزء خود بزرگتراست، واینکه، دروغ گفتن یعنی حقیقت را بر خلاف آن نشان دادن. واینکه چیزی را بجای آن نگذاشتن و خرهمسایه را بناحق به طویلهٔ خود بستن، حقایقی می باشند که ازفکر من وتو وهرمفکری که حتی در کرهٔ مریخ زندگی کنند، هیچ تفاوتی ندارد. پس ممکن است که وجود هندو کش مورد شك و تردید واقع شود. ولی هیچ ممکن نیست که اندك اشتباهی بموجودیت قانون اخلاق وحتی حقانیت آن بمیان آید، ولو که من وتو بقیادت ارادهٔ که داریم ازان حقیقت عملاً تخلف ورزیم، ویابمثل سوفسطائی ها قولاً انکار کنیم ولی هیچ امکان ندارد که نظراً بتوانیم ازان چشم بپوشیم، وازین است که هیگل میگفت: «عقلی حقیقی است».

خدا میخواست که شناخته شود. وبرهان اوظاهر گردد که ترا بوجود آورد. واسرار خود رابرتو منکشف ساخت، وازین است که دل ترامظهر برهان خدا (وجدان وقضاوت اخلاقی) ومهبط الهام خدا. (سنت خداوند ونظام ادبی وقانون اخلاقی) نمود. وحیف است که توبازرفته وبر سواحل کانکو بنشینی وانارشی دامودد جنگل های آن سرزمین رافطرت خودوسرمشق سلوك خود وسرنوشت طینت قدسی خود بدانی. تو نمیتوانی خود را در آئینهٔ لابراتوار طبیعیات ودنیای کیمیا ویا بیالوجی ببینی. اگر تو آئینه داشته باشی همانا آئینهٔ وجدان تست که خودرا میتوانی سراپا دران مشاهده کنی و آنجاخدا رادریابی.

ترس مرگ حسی است که آنرا غریزهٔ ترس، بمعنی کلمه، بوجود آورده است. وترسی که درحیوان است فقط وفقط ترس مرگ است. شکسپیر میگوید: «مرد، یکدفعه می‌میرد ونامرد هزار دفعه.» مرد کیست؟ مرد انسان است، مرد بمعنی (نر) نیست وما نمیتوانیم کلمهٔ شجاعت را به پردل ترین حیوانات حتی (شیر) نیز استعمال کنیم، وازین است که حیوان روزی هزار بار می‌میرد، هرساعتی که تو مرغ خانگی خود را تعقیب می کنی، خواه برای اینکه آنرا دانه‌دهی ویا آنرا بمرغانچه داخل کنی و یا آنراوا کسین بزنی، ویا مواد متحجره راازپای آن دور کنی، او بترس مرگ می‌افتد، حرکت هر گربه، وپرواز هر باز، ویا عقاب درروی هوا، و دویدن هر حیوان در روی زمین، آن مرغ را بمرگ تهدید میکند واودرهر آن یك حصهٔ بزرگ سکرات مرگ را می‌چشد. ولی انسان یکبار می میرد و طبیعی است آنکه نامرد و نا انسان است، هزار بار می میرد و زنده می شود. پس ترس مرگ غریزهٔ نا تراش و غیر مزکای حیوانی است.

ولی فکرت مرگ یکی ازنوامیسی است که ازارکان ومبادی اولی وبزرگ اخلاق است، انسانرا دوخلش ودوسرزنش است که انسان ساخته است، واین دوچیز: «قسم میخورم کدیکی روز قیامت ویکی هم نفس لوامه» است. مادر حیات خوددوچیز داریم: یکی همان قضاوت اخلاقی ما است که بنام وجدان براعمال ما قضاوت میکند که صدای آنرا گوش هائی که بجذبات شهوت پرشده است تنها بعد ازانجام اعمال خود میشنود، ویکی هم نفس لوامه است که خیر مهجور و کارنیك متروك، صدای خود را بلند می کند ومارا برقصوری که کرده ایم ملامت می نماید. این محکمهٔ ابتدائی شعور ماست. ولی این محکمه کافی نیست زیرا ماپیشتر ذکر کردیم که: «یك وجدان سهو کننده یك کمرهٔ عکاسی است». وهم «وجدان های ماامانند ساعت های ما است که هر کدام به گردش خودمعتقد است»، وباید محکمهٔ نهائی وبرین نیز موجود باشد که ازهمهٔ این شوائب جذبات و اختلاطات مادیات پاك باشد، و آن همان است که قسط وموزان بحضور خداوند احکم الحاکمین ودانندهٔ سرائر برپا میشود. ولی دربین این دومحکمه، محکمهٔ متوسطی نیز موجود است

که جمعیت وجدان ها، بطور نفرت ویا نفرین ویامقاطعه ویا محاکمه، بر اساس قوانینی که دارند. مارا به بازپرس مواجه میسازند . و این سه محکمه است که موجود مدنی و شریف ونجیبی را بمثل انسان پرورش کرده است. پس ترس مرگ مارا پست میکند وحتی از بین می برد، ولی فکرت مرگ، بنام اینکه مرگ، خاتمهٔ حیات نیست، بلکه تکملهٔ حیات است، وآنجا حیات، بشکل روشن تر ومنکشف تری جلوه میکند. چیزی است که تنها مارا مظهر موهبت ها ساخته وبر باقی موجودات بر گزیده است .

بدبختی دربن جا است که سوفست های امروزی ما، میخواهند درعلوم طبیعی وریاضی بدرجهٔ برسند که بر نظام شمسی چیره شوند وبر کانون اتوم شکمی خورشید راه یابند، ولی درعلم اخلاق وعلوم اجتماعی بالعکس، آرزومندند که تنازع بیولوجی را اسوهٔ سلوك خود قرار دهند. بماه سفر کنند، ومریخ را مهاجر نشین خود بسازند، ولی بعد از آن در خلای محض وفنای مطلق بروند وناپدید شوند . ایشان سالکانی میباشند که غایهٔ ندارند وموجوداتی هستند که خودرا بیش از آله، وزیاده ازپرزهٔ نمیدانند.

نمیدانند که این همه گیر و دار هستی، واین همه فعل وانفعال دنیای طبیعت، واین همه گردش های دولابی، برای این است که حیات بسوی کمال پویان است، واولین محصولی که ازین هستی، رنگ کمال گرفته است، همانا انسان است. پس ایشان اولین شگوفهٔ این باغ ونخستین محصول کشت حیات اند، پس همه کون و فساد وانقلاب واستحاله ونزاع وتزاحم، برای این است که اولین نمونهٔ مانند تو ازین کارگاه بر آمده است، تاتو بکجا برسی ونقش ثانی چه باشد!.

یارب چه پرداخت سحر تعین ! خلقی شهیداست، زین خون، بها، من!

دربدو جنگ دوم جهان، بعضی دیکتاتورها می گفتند که مامی خواهیم نظام نوی بدنیا بیاوریم. یکی ازدیموکرات ها جواباً گفت: «دیکتاتوری کهنه، ترین عادت منسوخهٔ بشراست ونباید نام نظام جدیدرا بر آن گذاشت» وهمچنین ترس مرگ وپنداشتن اینکه مرگ خاتمهٔ همه موجودیت های زندگان است، کهنه ترین شعوری است که در حیات حیوانی وجود داشته است. ولی انسان از روزی که به نظام های فطرت آشنا شد

وتوانست بر اساس آن، آتش را از چوب وآهن را از سنگ وباده را از تاك بگیرد. آنوقت دانست که مابه الاشتراك ومابه الافتراق روح وجسم چیست، وآنوقت است که سر در گریبان خود کرد، وبه سلوك خود پی برد وقضاوت وجدانی واخلاقی خودرا درك کرد، ودانست که قضاوت اخلاقی و قانون اخلاق چیزی است که حیات دیگری رانیز ایجاب میکند.

پس فکر بشر وعقل مجرد انسانی است که مرگ راانتقالی دانسته و آنرا خاتمهٔ کلی تن وجان انسان نشناخته است. فلاطون که معراج فکر بشری رادراو سراغ می کنیم، کسی است که همیشه بطور مجرد فکرمیکرد وهیچ عقیده ویا ارث ویا محیطی اورا باین افکار مجبور نمی ساخت. فلاطون این حیات مارا در بین دو حیات میدید: یکی حیات «الست» و«علم الاسماء» یعنی حیات مثلی ومیگفت تا آن حیات پیشتر نگذشته باشد چطور ممکن است که مابتوانیم کلیات مجردرا درك کنیم. ما که نمیتوانیم بدون آلات مادی حواس خود، ازچیزی مستشعر شویم، چگونه میشود که از ماهیات مجرده واقف میشویم وآنهارا بشعورخودمی آوریم. ویکی هم حیات آخرت، که آنجا نظام ادبی، تکملهٔ خودرا می یابد. وچطور ممکن است که ما باین شعوروباین قضاوت واین وجدان. دیده بتوانیم که ظلم کامیاب وفضیلت ناکام، است پس باید روزی باشد که قضاوت خداوند این بیعدالتی را جبیره کند، که گویا افکار ما؛ نشئت قبلی مثلی را ایجاب میکند؛ واعمال ما نشئت ثانی قضائی راخواهان است.

ازیکی پرسیدند که سبب مرگ پدرت چه بود؟ آن مرددانا در جواب گفت: «حیات او». آری طبیعی است که طبیعت حیات، اینچنین چیزی را که مرگ میگویند، درپی دارد. طوریکه مرگ نیز اینطور یك مقدمهٔ را که حیات می نامند، باید درپیش داشته باشد.

پس روح خواه لنگری ازحیات مادی دریای، وخواه بالی از تجرد بدوش داشته باشد، درماهیت آن فرقی نمیکند، وهمیشه برحسب نظام ادبی خود رفتاردارد، وهمیشه آرزومند تقرب بسرچشمهٔ قدسی ونوری خود است. اینجا که صحنهٔ اعمال اواست به اعمال نیك خود مسروراست وآنجا که جولانگاه تأمل وتعقل است، بذکر آن اعمال، کسب لذت ومسرت

میکنند. پس خود همین اعمال است که یکی از مابه‌الاشتراك های زیاد موت و حیات شناخته میشود و این دو عالم را بهم وصل میدهد.

و ازین است که علی بن ابی طالب رضی الله عنه میفرماید: «برای دنیای خود طوری عمل کن که گوئی الی الابد زنده ای، و برای آخرت آنطور عمل پیراشو که گوئی فردا خواهی مرد.» حضرت علی ازین فرمودهٔ خود اینطور مرادی ندارند که عمل دنیای انسان از عمل آخرت او فرقی دارد و این براهی میرود و آن براه دیگری. و نه هم سلوك باین طور در دو دسته تقسیم میشود، ما آنطور سلوکی نداریم که مخصوص دنیا و یا مخصوص آخرت باشد و یا اعمال دنیا و آخرت ما باینطور تجزیه گردد، بلکه باید در هر سلوك، هر دو سرحد گور در نظر گرفته شود.

حضرت علی کرم الله وجهه می خواهند بر سلوك و بر محرك سلوك، قوت و عمق بیشتری بدهند. باقی اخلاقیون اینطور میگفتند که اعمال باید بر حسب مبادی اخلاق باشد، ولی حضرت علی میفرمایند این اعمال باید در کمیت و در مقدار خود بیشتر باشد و حیات نسبتاً فعال تر باشد، و این است حیاتی که گوئی الی الابد دوام دارد. و اینکه میفرماید که عمل آخرت تو باینطور باشد که گوئی فردا می میری، مرادش این است که نیت را طوری خالص بسازی که هیچ مرام مادی ازان طلب نداشته باشی. گویا حضرت علی به دو پهلوی سلوك اشاره میفرمایند، نه اینکه سلوك را بدو دسته تقسیم میکنند.

مثلاً مردم میگویند: «آدمی چیزی است که از گل نازك تر، و از سنگ سخت تر است، مقصد این نیست که انسان دو ماهیت دارد، یکی مانند گل و دیگری مانند سنگ، بلکه مقصد این است که سرشت آدمی بشکلی است که هم استعداد راحت را دارد و هم قابلیت زحمت را.» و همچنین است سلوك که میتوانیم وفرت و کثرت و فعالیت آنرا ذریعهٔ این حیات خود بسازیم، طوریکه میتوانیم نیت خوب و محرك پاك خود را سرمایهٔ حیات جاودانی خود قرار دهیم.

و دور از ذوق بلاغت نیست که حضرت علی رضی الله عنه حیات آنی و گذری و فانی را بمعیشت ابدی تعبیر فرموده: و مرگ فردا را کنایه از زندگی جاوید قرار داده اند؛

واین تعبیری است که‌درین موقع‌ مناسب ترین طرز بلاغت‌است‌ و اگرما‌درشرح‌این مسئله بپیچیم از مبحث اخلاقی بمنطقهٔ دیگری خواهیم رفت .

پس این روح‌خدا، تابوده از دورهٔ «الست» تا این دورهٔ آزمایش، وبعد از ان تادورهٔ باز پرس ، یك چیزبوده است که هیچ تغییری درسرنوشت او راه‌نمی یابد وهمیشه تحت نظام سرمدی‌عقلانی سیرمیکند، وهیچ یك ازمنازل وبروج او، درطینت گوهری این ماه تمام تاثیری ندارد، ولو که در بعضی اوقات، بنظرها بدر آید و در بعضی احیان هلال، وهیچ ابر، وهیچ خسوف نمیتواند بین او وبین استعداد وفیوضات او، حایل گردد. وازین‌است که پیغمبر قدسی ما میفرماید : «مرگ شما بمانند زندگی شما است» .

پس سلوك‌است که معرفت‌آن، دردنیای «علم الاسماء» واجرای آن، درین‌عالم ترکیب، وحساب آن در روز واپسین‌است . «تبارك الذی بیده الملك وهو علی کل شیء قدیر ن‌الذی خلق الموت والحیوة لیبلوکم ایکم احسن عملا» .

(والحمدلله‌اولاً وآخراً)

این بود آخرین لحظات مغتنمی که بادانشمندان بزرگ اخلاقی صحبت داشتم‌وازخرمن فضل‌واحسان‌شان، خوشه می‌چیدم وازفضاء فیوضات شان الهام میگرفتم وازنقل‌وترجمهٔ آثارشان‌اثری تالیف‌میکردم .

ولی با این لحظات احترام وتبجیل، موج های پر حرارت محبتی نیز‌بود که‌ازطرف همسرارجمندم (حمیرا) بطرف من‌می‌وزید؛

وآن دختر فضیلت ووظیفه، که بزرگترین مشوق من درین باره بود، بسیار میکوشید که بار

حیات را ازدوش من بر دارد وبدوش خود بگذارد، تا بتوانم بفراغ بال، به حیات تأملی خود ادامه دهم .



زن خوب فرمانبر پارسا
کند مرددرویش راپادشا .

«ختم کتاب» «والحمدلله‌رب‌العالمین .»